اقبال اور تصوف

از

پروفیسر محمد فرمان

مطبوعات بسلسلہء گولڈن جوبلی

بزمِ اقبال

۲- کلب روڈ ○ لاہور

اقبال اور تصوّف

پروفیسر محمد فرمان

مطبوعات بسلسلۂ گولڈن جوبلی

بزمِ اقبال

۲۔ کلب روڈ، لاہور

ناشر: ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار
اعزازی معتمد ر ناظم
بزم اقبال، ۲ کلب روڈ، لاہور

کمپوزنگ : پرل کمپوزنگ ہنٹر، لاہور

مطبع : اظہر سنز پرنٹرز لاہور

طباعت : چہارم (بسلسلہ گولڈن جوبلی بزم اقبال)

صفحات : ۱۱۲

تعداد و اشاعت : ایک ہزار

تاریخ اشاعت : ستمبر ۲۰۰۰ء

قیمت : ساٹھ روپے

ISBN 969-8042-17-2

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ○

مشمولات

دیباچہ

علامہ ڈاکٹر سر محمد اقبالؒ مرحوم نے خودی کا درس دیتے ہوئے انسانی خودی کی تکمیل کے لیے ضبط نفس اور اطاعت پر بڑا زور دیا ہے۔ اسلامی تاریخ میں صوفیہ کرام کی زندگیاں ضبط نفس اور اطاعت شعاری کا کامل نمونہ پیش کرتی ہیں۔ علامہ مرحوم نے ان بزرگواروں کی خدمت میں خراج عقیدت پیش کیا ہے اور جن لوگوں نے روحانیت کو غیر اسلامی رنگ میں پیش کیا ہے، ان سے بیزاری کا اظہار کیا ہے۔

ہم نے اس کتاب میں تصوّف اور اقبال کے مسلک پر بحث کرتے ہوئے اس بنیادی فرق کو نظر انداز نہیں ہونے دیا اور تصوف کے اس پہلو کو سراہا ہے جو قلب و نظر کو زندگی بخشتا ہے اور ہر لحظہ نیا طُور اور نئی برق تجلّی کا مشتاق ہے۔

اے حلقۂ درویشاں وہ مردِ خدا کیسا!
ہو جس کے گریباں میں ہنگامۂ رستاخیز!

محمد فرمان، نور پور۔ گجرات
۲۳ مارچ ۱۹۵۸ء

(عرض ناشر)

''اقبال اور تصوّف'' طبع چہارم کو نستعلیق کمپوٹر پر کمپوز کراتے ہوئے اس تالیف کے متن کو حتی الامکان درست کر دیا گیا ہے۔ بعض اشعار کے حوالے بھی دیئے گئے ہیں۔ حوالوں میں صفحات نمبر کُلیّاتِ اقبال (فارسی مطبوعہ ۱۹۷۳ء) سے دیئے گئے ہیں۔ امید ہے، قارئین اس طباعت کو صحت متن کے اعتبار سے بہتر پائیں گے۔ تاہم اگر کہیں سہو ہو گیا ہو تو راقم کو مطلع فرمائیں گے۔

(ڈاکٹر غلام حسین ذوالفقار)
(۱۵ جولائی، ۲۰۰۰ء)

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا مَیں!
مرے مولا مجھے صاحبِ جنوں کر

اقبالؒ

تصوّف کی حقیقت

پروانے کو چراغ ہے، بُلبُل کو پھُول بس
صدیقؓ کے لیے ہے خدا کا رسولؐ بس

(اقبالؒ)

شیخ ابوالنصر سراجؒ نے کتاب ''اللمع'' میں یہ بتایا ہے کہ جب آنحضرتؐ نے صدیق اکبرؓ سے دریافت کیا کہ اہل و عیال کے لیے کیا چھوڑا؟ تو انہوں نے برجستہ جواب دیا کہ خدا اور رسول کو! یہ فقرہ توحید کے رنگ میں ڈوبا ہوا تھا اور سب سے پہلا صوفیانہ ارشاد تھا جو انسانی زبان سے ادا ہوا۔(۱)

تصوف کی اصلیت کیا ہے، اسے اسلام کے بنیادی افکار سے کتنا تعلق ہے، نبی کریمؐ اور صحابہ کرامؓ کی زندگیوں سے کہاں تک اس کی تصدیق ہوتی ہے؟

''منکرین تصوف کا ایک گروہ کہتا ہے کہ قرآن و حدیث میں نہ کہیں صوفیہ کا ذکر آیا ہے، نہ تصوف کا، اس لیے اس مسلک کو اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ لیکن حضرت مصنف جس تصوف کے قائل ہیں، کلام مجید اس کے ذکر سے بھرا پڑا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ قرآن مجید میں بکثرت ایسے الفاظ و عبارات موجود ہیں جن سے اہل تصوف ہی مراد ہیں، مثلاً صادقین، قانتین، خاشعین، موقنین، مخلصین، ..... وغیرہ''(۲)

''معترضین کا ایک گروہ کہتا ہے کہ عہد رسالت میں کوئی شخص صوفی کے لقب سے یاد نہیں کیا جاتا تھا اور یہ اصطلاح بہت بعد کو ایجاد ہوئی ہے، اس لیے اسے کوئی وقعت نہیں دی جا سکتی۔ مصنف نے اس کا نہایت معقول و دلچسپ جواب دیا ہے۔ کہ صحاب رسولؐ کے لیے کوئی دوسرا تعظیمی لفظ مستعمل ہو ہی نہیں سکتا تھا، اس لیے کہ ان کے جتنے بھی فضائل تھے، سب سے اشرف و اعظم ان کی فضیلت صحابیت تھی کہ صحبت رسولؐ تمام بزرگیوں اور فضیلتوں سے بڑھ کر ہے۔ ان کا زہد، فقر، توکل، عبادات، صبر و رضا، غرض جو کچھ بھی ان کے فضائل تھے، ان سب پر ان کا شرف صحابیت غالب تھا۔ پس جس شخص کو

لفظ صحابی سے ملقب کر دیا گیا' تو اس کے فضائل کی انتہا ہو گئی اور کوئی محل ہی باقی نہ رہا کہ اسے صوفی یا کسی دوسرے تعظیمی لفظ سے یاد کیا جائے..."(۳)

"باقی رہا یہ کہنا کہ یہ اصطلاح بغدادیوں کی رائج کردہ اور متاخرین کی اختراع ہے' سو مصنف کی تحقیق میں یہ قول بالکل غلط ہے' اس لیے کہ یہ لفظ حسن بصریؒ کے زمانے میں رائج تھا' در آنحالیکہ حسن بصریؒ کا زمانہ بعض صحابیوں کی معاصرت کا تھا۔ چنانچہ ان کے اور سفیان ثوریؒ کے اقوال میں یہ لفظ صوفی استعمال ہوا ہے۔ بلکہ کتاب "اخبار مکہ" کی ایک روایت کے بموجب یہ لفظ عہد اسلام سے پیشتر بھی رائج تھا اور عابد و برگزیدہ اشخاص کے لیے مستعمل ہوتا تھا..."(۴)

اسی مصنف نے اپنی کتاب "اللمع" میں لفظ تصوف(۵) اور صوفی کے اشتقاق پر مفصل بحث کی ہے اور تصوف کو تمام تر قرآن و سنت سے متعلق ثابت کر دکھایا ہے۔(۶)

اب ہم "کتاب اللمع" کے بعد کی ایک مشہور تصنیف رسالہ "قشیریہ" از امام ابوالقاسم قشیری سے دو ایک حوالے نقل کرتے ہیں۔ یہ رسالہ عربی میں ہے "کشف المحجوب" سے چند سال پیشتر مرتب کیا گیا ہے۔ انہوں نے آغاز باب میں لفظ تصوف و طریقہ تصوف کی تاریخ چند لفظوں میں یوں بیان فرمائی ہے۔

"رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے معاصر مسلمان کے لیے سب سے زیادہ پُر فخر و افضل لقب صحابی کا ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اسی لقب سے اس وقت کے فاضل موسوم ہوئے۔ اس کے بعد جب دوسری نسل پیدا ہوئی تو ان صحابین صحابہ کے لیے تابعین کی اصطلاح چلی اور ان کی آنکھیں دیکھنے والے تبع تابعین کہلائے۔ اس کے بعد جب قوم زیادہ پھیلی اور طرح طرح کے لوگ پیدا ہونے لگے تو جن لوگوں کو امور دینی میں زیادہ غلو و انہماک ہوا انہیں زہاد و عباد کہا جانے لگا۔ لیکن جب بدعتوں کا ظہور ہوا اور فرقہ فرقہ الگ ہو گئے تو ہر فرقہ مدعی بن بیٹھا کہ زہاد و عباد انہیں میں ہیں۔ اس وقت اہل سنت کے طبقہ خاص نے جو ذکر الٰہی میں مشغول اور غفلتوں سے دور رہتا تھا' اپنے لیے "اہل تصوف" کی اصطلاح قائم کی اور ہجرت کو ابھی دو صدیاں نہیں ہوئی تھیں کہ یہ لقب اس طبقہ خواص کے اکابر کے لیے مخصوص ہو گیا۔"(۷)

ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ کتاب و سنت سے فی الواقع کہاں تک اس مسلک کی تصدیق ہوتی ہے۔

تصوف کتاب و سنت کی روشنی میں

"صوفیہ کرام اپنے عمل کا جواز قرآن و سنت سے پیش کرتے ہیں۔ تصوف کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ محبت الٰہی اور معیّت ذاتی۔ صوفیہ کا کہنا ہے کہ کتاب اللہ میں خود محبت الٰہی کی دعوت دی گئی ہے اور بے شمار آیتوں میں اس کے نتیجے کے طور پر معیت اور قرب ذاتی کا وعدہ کیا گیا ہے۔ یہی چیز ہے جسے تصوف کی اصطلاح میں معرفت کہتے ہیں۔ مثلاً:

و من الناس من یتخذ من دون اللہ انداداً یحبونہم کحب اللہ، و الذین آمنو اشد حبا للہ ط (۲ : ۱۶۵)

(اور دیکھو) انسانوں میں سے کچھ انسان ایسے ہیں جو دوسری ہستیوں کو اللہ کا ہم پلہ بنا لیتے ہیں۔ وہ انہیں اس طرح چاہنے لگتے ہیں جس طرح اللہ کو چاہنا ہوتا ہے۔ حالانکہ جو لوگ ایمان رکھتے ہیں، ان کی زیادہ سے زیادہ محبت صرف اللہ ہی کے لیے ہوتی ہے۔

قل ان کنتم تحبون اللہ فاتبعونی، یحببکم اللہ و یغفرلکم ذنوبکم ط و اللہ غفور الرحیم ○ (۳ : ۳۱)

"اے پیغمبر ان لوگوں سے کہہ دو، اگر واقعی تم اللہ سے محبت رکھنے والے ہو تو چاہیے کہ میری پیروی کرو، اس طرح خدا خود تم سے محبت کرنے لگے گا۔"

اور یہ صوفیہ کے مسلک کی بہترین وضاحت ہے۔

و انزل اللہ علیک الکتاب و الحکمۃ و علمک مالم تکن تعلم ط (۴ : ۱۱۳)

اللہ نے تم پر (اے محمدؐ) کتاب اتاری اور حکمت نازل کی اور وہ باتیں جو تم کو معلوم نہ تھیں۔

صوفیہ کا کہنا ہے کہ یہاں حکمت سے مراد علم باطن ہے۔ نیز عبادت الٰہی میں انہماک کے سلسلے میں ذیل کی آیات غور طلب ہیں۔

وما خلقت الجن والانس الا لیعبدون ○ (۵۱ : ۵۶) اور فاذکرو اللہ قیاماً و قعوداً و علیٰ جنوبکم ج (۴ : ۱۰۳)

بس تم اللہ کو کھڑے، بیٹھے اور لیٹے یاد کرو، اس طرح کی یاد اور دائمی عبادت ذکر قلبی کے سوا کیسے ممکن ہے۔

تتجافیٰ جنوبہم عن المضاجع یدعون ربہم خوفاً و طمعاً (۳۲ : ۱۶)

جن کے پہلو (رات کو) خواب گاہوں سے علیحدہ رہتے ہیں' وہ خوف اور امید کے ساتھ اپنے پروردگار کو پکارتے ہیں۔

اسی طرح قرب ذاتی یا معرفت' جسے صوفیہ اپنا منشاء و مقصد قرار دیتے ہیں' کلام پاک سے ثابت ہے۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ ایک مکتوب میں لکھتے ہیں(۸) :

"اقربیت او تعالیٰ بما از مابہ نص قطعی ثابت شدہ است۔"

ادعونی استجب لکم (۴۰ : ۶۰) و ھو معکم اینما کنتم ط و اللہ بما تعملون بصیر ○ (۵۷ : ۴)

تم مجھے پکارو میں تم کو جواب دوں گا۔ اللہ تمہارے ساتھ ہے' جہاں کہیں تم ہو۔ جو کچھ تم کرتے ہو وہ دیکھتا ہے۔

نحن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون (۵۶ : ۸۵)

ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر تو ہیں مگر تم نہیں دیکھتے۔

و نعلم ماتوسوس بہ نفسہ' و نحن اقرب الیہ من حبل الورید ○ (۵۰ : ۱۶)

ہم جانتے ہیں؛ جو باتیں آتی رہتی ہیں اس کے جی میں اور ہم اس سے اس کی رگ جان سے زیادہ قریب ہیں۔

قرآن میں سورۂ مزمّل میں جس طرح نبی کریمؐ کو رات کے وقت جاگ کر عبادت کرنے کو کہا گیا ہے' اس سے کثرت عبادت کا جواز نکلتا ہے۔

واذکر اسم ربک و تبتل الیہ تبتیلا ○ (۷۳ : ۸)

اپنے پروردگار کا نام لے اور ہر چیز سے کٹ کر اس کی طرف ہو جا۔

صوفیہ کرام اسی ہدایت پر عمل کرتے ہیں۔ احادیث نبویؐ میں جس چیز کو احسان سے تعبیر کیا گیا ہے' وہ تصوف ہی ہے۔

الاحسان ان تعبد اللہ کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک۔

احسان یہ ہے کہ تم اس طرح اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو' گویا تم اس کو دیکھ رہے ہو۔ اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ تم کو دیکھ رہا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ نے "حجتہ اللہ البالغہ" میں اس حدیث شریف پر بحث کرتے ہوئے بتایا کہ حقیقی تصوف یہی ہے۔(۹)

نبی کریمؐ کی غار حرا میں عبادت گزاری اور اصحاب صفہ کا وجود تصوف کے مسلک کے لیے وجہ جواز پیش کرتا ہے۔

مصطفیؐ اندر حرا خلوت گزید
مدتے جز خویشتن کس را ندید
نقش ما را در دل او ریختند
ملتے از خلوتش انگیختند (جاوید نامہ، ۶۵۷)

یہی خلوت گزینی، کمال کے لیے لازمی ہے۔

گرچہ داری جانِ روشن چوں کلیم
ہست افکارِ تو بے خلوت عقیم

(جاوید نامہ، ص ۶۵۸)

اس عہد میں آدمی مخلوق سے کم آمیزی اختیار کرتا ہے اور یہ رہبانیت نہیں ہوتی۔

از کم آمیزی تخیل زندہ تر
زندہ تر، جوینده تر، یابنده تر (ایضاً)

اقبالؒ نے ایک اور جگہ اسے یوں بیان کیا ہے:

در شبستان حرا خلوت گزید
قوم و آئین و حکومت آفرید (اسرار، ص ۱۹)

"اصحاب صفہ کا وجود، خود اس بات کا ثبوت ہے کہ رسول اکرمؐ عبادت میں ہمہ وقت انہماک کو ایک خاص طبقہ کے لیے برا نہیں سمجھتے تھے۔ سورۃ انعام اور سورۃ کہف میں ان بزرگوں کی عبادت و ریاضت کی تعریف کی گئی ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ نبی کریمؐ سے فرماتا ہے کہ:

ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداوة و العشى يريدون وجهه (٦ : ٥٢) ...ولا تعد عيناك عنهم تريدزينة الحيوة الدنيا (١٨ : ٢٨)

ان لوگوں کو کہ صبح و شام اپنے رب کو پکارتے ہیں اور اس کی ذات پاک کی خواہش رکھتے ہیں دور مت کر اور اپنی آنکھیں یعنی توجہ کی نگاہ ان کی طرف رکھ اور ان کو نظر حقارت سے نہ دیکھ، کیا تو دنیا کی زندگی میں زینت چاہتا ہے۔

اسی واسطے رسول اللہؐ جہاں کہیں ان کو دیکھتے تو فرماتے کہ "میرے ماں باپ تم پر قربان ہوں، خدائے تعالیٰ نے تمہاری بابت مجھ پر عتاب فرمایا۔"(۱۰)

"قرآن میں ایمان کی سب سے بڑی علامت اور خاصیت محبت الٰہی کو قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہوتا ہے۔

و الذین آمنو اشدّ حبا" للہ ط (۲: ۱۶۵)

اور جو ایمان والے ہیں وہ سب سے زیادہ خدا سے محبت رکھتے ہیں۔

خود رسول کریمؐ کی زندگی، محبت الٰہی میں سرشاری کی زندگی تھی۔ آپؐ دعا فرمایا کرتے تھے۔

اللھم اجعل حبک اُحب الیٰ من نفسی و اھلی و من الماء البارد (ترمذی)

الٰہی تو اپنی محبت کو میری جان سے، میرے اہل و عیال سے اور ٹھنڈے پانی سے بھی زیادہ میری نظر میں محبوب رکھ۔

شبلیؒ کا یہ قول صوفیہ کرام کے حالات کا آئینہ دار ہے۔

الفقیر من لا یستغنی بشئی من دون اللّٰہ

فقیر حق کے سوا کسی چیز سے آرام نہیں پاتا۔(۱۱)

ان اقتباسات میں دو امور بڑے واضح ہیں۔ (الف) محبت الٰہی (ب) ہر طرف سے کٹ کر اسی کا ہو جانا۔ اسے صوفیہ نے ترک دنیا کی اصطلاح سے واضح کیا ہے اور یہ درست ہے کہ بعض نا سمجھوں نے اسے رہبانیت سے جا ملایا ہے اور اس طرح ان کا عمل جمود و سکون میں بدل گیا اور تصوف کو بے عملی قرار دیا جانے لگا۔ لیکن "ترک دنیا" کا اصل معنی بے نیازی اور استغنا ہے۔ حضرت شیخ نظام الدین اولیاؒ فرماتے ہیں۔

ترک دنیا آں نیست کہ کسے خود را برھنہ کند مثلاً لنگوتہ بہ بندود بنشیند۔ ترک دنیا آن است کہ لباس بپوشد و طعام بخورد و آنچہ میرسد، روا بدارد۔ و بجمع او میل نکند و خاطر را متعلق چیزے ندارد۔ ترک دنیا است...(۱۲)

ترک دنیا کے یہ معنی نہیں کہ کوئی اپنے آپ کو ننگا کرکے اور لنگوٹا باندھ کر بیٹھ جائے۔ بلکہ ترک دنیا یہ ہے کہ لباس بھی پہنے اور کھائے بھی اور حلال کی جو چیز پہنچے اسے روا رکھے، لیکن اس کے جمع کرنے کی طرف رغبت نہ کرے اور دل کو اس سے نہ لگائے۔ ترک دنیا یہ ہے۔

اور تمام صوفیہ کرام کی زندگیاں اسی استغنا پر شہادت کے طور پر پیش کی جا سکتی ہیں، اور اقبال کے نزدیک تو، ع۔

"کہ استغنا میں پایا میں نے معراج مسلمانی"، ہی کمال دین ہے۔

پہلے امر کے بارے میں مستشرقین نے بڑی غلط فہمیاں پھیلائی ہیں اور ان کے مقلد حضرات نے ان کے فیصلے کو حرف آخر سمجھ کر تصوف کو تمام تر غیر اسلامی رد عمل (مذہب

اسلام کے خلاف) قرار دیا ہے۔ ان مستشرقین کی غلط فہمیوں کے ازالے کے لیے مولانا شیخ غلام احمد صاحب، ایم۔اے کی کتاب "صبغتہ اللہ" کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ وہ صفحہ ۲ پر رقمطراز ہیں۔

"مجھے یاد ہے کہ ۱۹۲۱ء میں ڈاکٹر نکلسن پروفیسر کیمبرج یونیورسٹی نے جن کا بساط تصوف کے مشہور شاطروں میں شمار ہے انگلستان میں مسلمان نوجوانوں کی ایک جماعت کے سامنے اسلامی تصوف پر انگریزی میں ایک خطبہ پڑھا۔ اس کے لفظ لفظ سے یہ بات ٹپک رہی تھی کہ حب اللہ اور فنا فی اللہ کا اصول اسلامی تصوف کا اپنا نہیں بلکہ باہر سے لیا گیا ہے۔ اس خطبے کا ترجمہ یہاں کے متعدد رسالوں میں چھپا اور یہ میری نظر سے بھی گزرا، اس لیے مجھے خیال ہوا کہ اس زاویہ نگاہ سے اسلامی تصوف پر ایک جامع کتاب کا لکھا جانا از بس ضروری ہے۔ سید سلمان ندوی مدیر رسالہ "معارف" نے اس خطبے پر کچھ تنقید لکھی۔ تنقید گو اچھی تھی لیکن صوفیہ کے نقطۂ نظر سے جامع نہ تھی۔ کیونکہ سید صاحب موصوف نے دبی زبان میں ڈاکٹر موصوف کا دعویٰ ایک حد تک تسلیم کر لیا تھا..."(۱۳)

گزشتہ اقتباسات کی روشنی میں نکلسن کا یہ بیان کتنا مضحکہ خیز ہے۔

مولانا طاہر القادری نے رسالہ شاعر، کے جولائی اگست نمبر ۱۹۴۴ء میں "اقبال نے کیا کہا؟" کے عنوان کے تحت تصوف پر یوں اظہار خیال کیا ہے :

"تصوف کا غیر اسلامی پہلو بھی، ہوائے نفس کی خوبصورت ایجاد ہے۔ عجم کا فلسفہ، مزدک اور مانی کی تعلیمات، یونان کے عقلی مسائل، ہند و بھارت ورش کا ویدانت، تصوف میں شامل ہو گیا۔ فنا و بقا، قبض و بسط، صحو و سکر اور "محاصرہ" و "مکاشفہ" یہ سب عجمی اصطلاحات ہیں جو بعد میں تراشی گئیں..." یہ سب مستشرقین کی پیروی میں کہا جا رہا ہے۔

علامہ اقبال بھی ان باتوں سے متاثر ہوئے۔ بعد میں انہوں نے امام غزالیؒ کی تصانیف کا مطالعہ کیا تو ان پر حقیقت حال منکشف ہو گئی اور انہوں نے "فلسفہ عجم" میں آیات قرآنیہ سے حکمت اور باطنی تعلیم کے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے کہا :

"میرے خیال میں یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ قرآن و احادیث صحیحہ میں صوفیانہ نظریے کی طرف اشارات موجود تھے، لیکن وہ عربوں کی خالص عملی ذہانت کی وجہ سے نشوونما پا کر بار آور نہ ہو سکے۔ جب ان کو غیر ممالک میں موزوں حالات میسر آگئے تو وہ ایک جداگانہ نظریے کی صورت میں جلوہ گر ہو گئے۔ (فلسفہ عجم -- اقبال)

پروفیسر سید صفی حیدر نے اپنی کتاب "تصوف اور اردو شاعری" میں "تصوف کا مآخذ"

(۱۴) کے عنوان سے تصوف کے مسلک پر دور حاضر کے مختلف نظریات کو سامنے رکھ کر بحث کی ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے۔

"اس کے مآخذ کے بارے میں متعدد نظریے پیش کئے گئے ہیں' جن میں سے چار نظریے خاص طور پر موضوع بحث قرار دیئے جا سکتے ہیں:

۱۔ تصوف ایک خود رو تحریک ہے۔

۲۔ تصوف سامی مذہب کے خلاف ایک آریائی رد عمل ہے۔

۳۔ تصوف اشراقیت جدید سے ظہور میں آیا۔

۴۔ تصوف کا مآخذ خالص اسلامی تعلیم ہے۔"

پہلے نظریے کے ضمن میں یہ بتایا گیا ہے کہ اسلام کی تعلیمات صرف مادیت تک محدود نہیں ان میں روحانی نشوونما کا بھی پیغام موجود ہے۔ دوسرے کے تحت یہ واضح کیا ہے:

"ایرانی اور ہندوستانی مذاہب کے خاکے پیش کر دینے کے بعد یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ اگرچہ ایران میں توحید کا عقیدہ کسی نہ کسی شکل میں تسلیم کیا جا سکتا ہے لیکن وہ اس نوعیت کا ہرگز نہیں جو تصوف کا مآخذ قرار دیا جا سکے۔ پھر تاریخی شواہد سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی..." (۱۵) "یہ شبہ درحقیقت اس سبب سے پیدا ہوتا ہے کہ صوفیوں کا مسئلہ وحدت وجود' فلسفہ ویدانت سے مشابہ ہے۔ لیکن جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے' محض یہ مشابہت دلیل قطعی کے طور پر پیش نہیں کی جا سکتی۔ فلسفہ ویدانت کا ترجمہ عربی زبان میں ہونا ثابت نہیں۔ پھر اہل عرب اس سے کس طرح آشنا ہو سکتے تھے..." (۱۶)

تیسرے کے ضمن میں یہ کہا ہے:

"فلسفہ یونان کی آمد مسلمانوں میں تیسری صدی ہجری میں ہوئی۔ لیکن تصوف اس سے پیشتر وجود میں آچکا تھا' اس لیے اشراقیت کو تصوف کا مآخذ نہیں بلکہ فلسفہ تصوف کا سرمایہ فروغ قرار دے سکتے ہیں..." (۱۷)

چوتھے نظریے کے تحت قرآن و سنت سے حوالے دے کر کہا ہے "صوفیہ کی فطرت میں جوہر تصوف موجود تھا' اس لیے خود بخود رونما ہوا۔ ان کے زیادہ تر مشاغل واعتقادات خالص اسلامی ہیں۔ لیکن چونکہ ان کو متعین اور شعوری طور پر قرآن و حدیث سے اخذ نہیں کیا گیا' اس لیے یہ نظریہ بھی بطور کلی قابل قبول نہیں۔

تمام نظریات پر گہری نظر ڈالنے سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان سب میں جزوی صداقت موجود ہے۔ ہماری رائے میں روح تصوف خود رونما ہوئی۔ اسلامی تعلیمات نے اس کا پیکر تیار

کیا اور اشراقیت اور ویدانت نے اس پیکر کو زینت دی' جس کی اصلی ہیئت رفتہ رفتہ کچھ سے کچھ ہوتی چلی گئی..."(۱۸)

پروفیسر سید صفی حیدر صاحب سے لب بام دو ہاتھ رہ گیا ہے۔ اگر ان کے پیش نظر دَورِ اوّل کے صوفیہ کرام کے سوانح حیات ہوتے تو وہ یہ نہ کہتے کہ مشاغل و اعتقادات کو چونکہ متعین اور شعوری طور پر قرآن و سنت سے نہیں لیا گیا' اس واسطے یہ نظریہ بھی بطور کُل قابل قبول نہیں(۱۹) نیز نظریات مختلفہ میں جزوی صداقت والی بات واضح کرنے کی ضرورت تھی اور یہی مقام سب سے زیادہ دقیق ہے۔

ان غلط فہمیوں اور تصوف سے بیزاری کی وجوہات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ بعض صوفیہ نے اپنے مسلک کو معجون مرکب بنا دیا ہے۔ مولانا عبدالماجد رقمطراز ہیں:

"تصوف کی موجودہ مسخ شدہ شکل' یونانی اوہام' ایرانی تخیلات' ہندی مراسم اور دیگر غیر اسلامی عناصر کا ایک معجون مرکب ہے' جس کے صرف بعض اجزا اسلامی کہے جاسکتے ہیں اور وہ بھی بڑی تلاش و دیدہ ریزی کے بعد نظر آتے ہیں۔ حاشا ثم حاشا' یہ اسلامی تصوف نہیں۔ اسلامی تصوف وہ تھا جو خود حضرت سرور کائنات ؐ کا تھا' جو ابوبکر صدیقؓ و علی مرتضیٰؓ کا تھا' جو سلمانؓ و ابو ذرؓ کا تھا' جس کی تعلیم جنیدؒ بغدادی اور رابعہ بصریؒ نے دی ہے' جس کی ہدایت شیخ جیلانیؒ و شیخ سہروردیؒ' خواجہ اجمیریؒ و محبوب الٰہی دہلویؒ' خواجہ نقشبندیؒ و مجدد سرہندیؒ کرتے رہے اور جس کی دعوت اس دور آخر میں شاہ ولی اللہ دہلویؒ کی زبان قلم دیتی رہی۔"(۲۰) یہی مصنف صفحہ ۱۵۰ پر لکھتے ہیں:

"اسلامی تصوف بھی اب خالص اسلامی تصوف نہیں رہا ہے۔ ذوالنون مصریؒ و جنید بغدادیؒ کا تصوف صحابہ کرامؓ کی تقلید تھی۔ ان کے عقائد و اعمال ابوبکرؓ و علیؓ کے عقائد و اعمال تھے۔ اب شیخ محی الدین ابن عربیؒ اور ان کے تلامذہ کے اثر سے تصوف بھی ایک فلسفہ بن چکا ہے..."

اس کتاب میں مولانا نے دور حاضرہ کے تصوف اور عہد متوسط کے تصوف پر تنقیدی نظر ڈالتے ہوئے شیخ ابو النصر سراجؒ کی "کتاب اللمع" حضرت داتاؒ کی کتاب "کشف المحجوب" ابوالقاسمؒ کی کتاب "رسالہ قشیریہ" غوث اعظمؒ کی کتاب "فتوح الغیب" "عوارف المعارف" از شیخ شہاب الدین سہروردیؒ "فوائد الفواد" ملفوظات نظام الدین اولیاءؒ نیز "منطق الطیر" از فرید الدین عطارؒ اور مولانا جامیؒ کی لوائح سے حوالے دے کر اصل تصوف کو واضح کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

"آج ایک عام خیال یہ پھیلا ہوا ہے کہ تصوف اسلام سے الگ ایک مستقل نظام مذہبی کا نام ہے اور غیر ہندوستان کے ان پڑھ عوام تو ایک حد تک معذور ہیں، یورپ کے فضلاء مستشرقین سب کچھ پڑھ چکنے کے باوجود اور جان لینے کے بعد بھی اس غلط فہمی میں مبتلا نظر آتے ہیں --- تصوف اپنی اصلی، خالص، سادہ صورت میں اسلام کی کامل ترین صورت کے مرادف ہے۔ بیرونی عناصر کا امتزاج صرف اسی وقت شروع ہوا، جب تصوف دور انحطاط میں آچکا تھا....."(۲۱)

ان تمام اقتباسات سے ذیل کی چند باتیں ہماری توجہ کا مرکز بنتی ہیں، جن پر تفصیل سے اظہار خیال کرنا ضروری ہے:

۱۔ صحابہ کرامؓ کے عہد میں کسی کامل کے نام کے ساتھ صوفی کا لفظ آتا ہے یا نہیں؟

۲۔ کیا صحابہ کرامؓ نے عہد نبوت میں صوفیہ کرامؒ کی طرح کی سخت ریاضتیں کی ہیں؟

۳۔ تصوف اسلام کا فروغ ابتدائے اسلام میں کیوں نہیں ہوا؟

۴۔ دوسرے مذاہب اور افکار کے سلسلوں اور تصوف کے افکار میں جو مشابہت ہے، اس کی حقیقت کیا ہے؟

پہلے سوال کا جواب کتاب اللمع اور رسالہ قشیریہ کے حوالے سے دیا جا چکا ہے اور وہی ہمارے نزدیک کافی اور واضح ہے۔ دوسرے اور تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرام کے ایک گروہ نے واقعی نہایت شدید ریاضتیں کی ہیں، جن میں سے اصحاب صفہ کا وجود اس امر پر کافی شہادت پیش کرتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس سلسلے کے اکثر حضرات نفس کے اس طرح کے محاسبے اور مراقبے میں مصروف نظر نہیں آتے، جو بعد کے صوفیہ کے کمالات کے لیے مروج نظر آتے ہیں اور اسی طرح یہ بھی حقیقت ہے کہ تصوف اسلام کا فروغ ابتدائے اسلام میں نہیں ہوا۔

راقم الحروف کے نزدیک تصوف اور اسلام کی حقیقت کا راز اسی میں مضمر ہے کہ اسلام میں ایک عرصہ گزرنے کے بعد جب اس کے سماجی اور مادی نظریات واضح ہوگئے تو اس میں روحانی ترقی کرنے کے لیے ایک باقاعدہ تحریک عمل میں آتی ہے۔ اگر یہ تحریک اپنی پوری شدت کے ساتھ پہلی صدی ہی میں رونما ہوتی تو اس طرح اس تحریک کو تمام تر غیر اسلامی اثرات اور اسلامی مذہب کے خلاف دوسرے مذاہب کا رد عمل قرار دیا جاتا۔ جس طرح انسان بلوغت کے ایک خاص مقام پر پہنچ کر دانائی اور حکمت کی سرزمین میں قدم رکھتا ہے، اسی طرح ایک ملت بھی اپنی ابتدائی نشوونما کے مراحل طے کر لینے کے بعد ہی حکمت

اور روحانی کمالات کے ظاہر کرنے کے لیے آمادہ نظر آتی ہے۔ لیکن اس سے یہ خیال نہیں کرلینا چاہیے کہ صحابہ کرامؓ روحانی کمالات میں کسی سے کم تر تھے۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ فرماتے ہیں:

"کہ وہ قرب جو فنا و بقا اور سلوک و جذبہ پر موقوف ہے، قرب ولایت ہے، جس سے اولیائے امت مشرف ہوئے اور وہ قرب جو حضرت خیرالانام علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صحبت سے اصحابؓ کو میسر ہوا، قرب نبوت ہے جو تبعیت اور وراثت کے طور پر ان کو حاصل ہوا۔ اس میں نہ فنا و بقا ہے، نہ جذبہ و سلوک۔ یہ قرب، قرب ولایت سے افضل ہے۔ کیونکہ یہ قرب، قرب بالاصالت ہے۔ اور وہ قرب، قرب ظلیت۔ ہاں اگر قرب ولایت کی راہ سے کمالات نبوت کی بلندی پر عروج واقع ہو تو فنا و بقا اور جذبہ و سلوک ضروری ہیں اور اگر راستے پر نہ چلیں اور قرب نبوت کی شاہراہ کو اختیار کریں تو پھر فنا و بقا، جذبہ و سلوک کی کچھ حاجت نہیں۔ تمام اصحاب کرامؓ قرب نبوت کی شاہراہ پر چلتے ہیں، جس میں جذبہ و سلوک اور فنا و بقا درکار نہیں...." (۲۲)

صحابہ کرام کو مجاہدۂ نفس کے لئے مراقبہ و محاسبہ کے طریقوں کی ضرورت نہیں تھی اور آج بھی ہر سلسلے کی تعلیم کا یہ بنیادی مسئلہ ہے کہ جب سالک کو شیخ کی حضوری میں باریابی کا شرف حاصل ہو، اسے مجاہدے کی چنداں ضرورت نہیں ہوتی۔ کامل کی صحبت میں ایک لمحہ بیٹھنا روح کو اتنا پاکیزہ بنا دیتا ہے کہ اس کے مقابلے میں سو سال کی بے ریا عبادت کمتر نظر آتی ہے اور اسی صحبت کی برکت سے منازل سلوک طے ہوتی ہیں۔

اس لیے صحابہ کرامؓ کے عہد میں مراقبہ و محاسبہ کی موجودہ صورتوں کا نہ ہونا ہی تصوف کی صداقت کے لیے ایک قوی دلیل ہے۔

چوتھا سوال نہایت اہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ تصوف کے افکار، مجاہدات کی صورتوں اور بعض مشاغل کے دوسرے روحانی مسالک کے ساتھ ہم آہنگی، بعض حالتوں میں سرسری اور بعض حالتوں میں نہایت گہرے طور پر موجود ہیں۔ اس سے تصوف کے غیر اسلامی ہونے کے لیے وجہ جواز نہیں نکل سکتی۔

"نکلسن نے اس خیال کو بڑے وثوق کے ساتھ اپنی تصانیف میں پیش کیا ہے کہ تصوف یونانی فلسفے کے زیر اثر پیدا ہوا۔ اس نے صوفیاء کرام اور حکمائے یونان کے خیالات میں تطبیق کی کوشش کی ہے۔ ڈوزی (Dozy) فان کریمر (Von Kremer) وغیرہ کی رائے ہے کہ تصوف فلسفہ ویدانت سے ماخوذ ہے۔ پھر کچھ لوگ بدھ مذہب کو اس کا منبع قرار دیتے

ہیں...''(۲۳)

''اگر دو تحریکوں کے بنیادی اصولوں میں یکسانیت ہو تو محض اس یکسانیت کی بنا پر ایک تحریک کو دوسری تحریک سے ماخوذ قرار نہیں دیا جا سکتا۔ ممکن ہے یہ دونوں تحریکیں ایک ہی قسم کے اسباب اور ایک ہی قسم کے حالات گرد و پیش کا نتیجہ ہوں۔

تصوف کے خیالات کا اظہار، ہر ملک، ہر زبان اور ہر مذہب میں ہوا ہے۔ ظاہر سے ہٹ کر باطن کی طرف متوجہ ہونا انسانی فطرت کا تقاضا ہے۔ ولبر فورس کلارک اور لوئی میسی نون کا خیال ہے کہ ہر قوم ایک خاص وقت میں تصوف کی طرف راغب ہوتی ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ یہ خیالات دوسروں ہی سے اخذ کئے جائیں۔ حالات خود انسانی فطرت کو باطنی اصلاح و تربیت کی راہیں تلاش کرنے پر مجبور کر دیتے ہیں....(۲۴)''

ہمیں چند باتیں ذہن نشین رکھنی چاہیں:

(الف) ''رسول مقبول ﷺ کوئی نیا دین لے کر نہیں آئے تھے۔ انہوں نے وہی چیز پیش کی جو ان سے پہلے انبیائے کرام پیش کرتے چلے آئے ہیں۔ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

مایقال لک الا ما قد قیل للرسل من قبلک ط (۴۱ : ۴۳)

(اے محمدؐ) تجھ سے اس کتاب میں وہی کہا گیا ہے، جو تجھ سے پہلے پیغمبروں سے کہا گیا۔

اسی بنا پر رسول کریم ﷺ نے پہلی قوموں کے دینی سرمائے سے بے تعلقی کا اظہار نہیں کیا بلکہ یہ بتایا کہ وحی الٰہی کا جو سلسلہ آدم علیہ السلام سے شروع ہوا تھا، وہ انؐ پر ختم ہو گیا۔ ہر قوم کی شریعت میں سچائیاں تھیں۔ ماننے والوں نے ان کو مسخ کر دیا۔ بہر حال اسلام میں اگر کوئی چیز ایسی پائی جائے جو پہلے کسی قوم کے دینی سرمائے کا خاص جزو رہی ہو تو اس کو ''غیر اسلامی'' کہنا صحیح نہیں ہے...(۲۵)''

''مستشرقین اور عیسائی مصنّفین کا ایک خاص رویہ یہ ہے کہ وہ اسلام میں بہت سے قدیم مذاہب کی تعلیمات اور اثرات تلاش کرنے میں بڑی جدوجہد کرتے ہیں اور پھر نہایت فاتحانہ انداز میں اپنی تحقیقات کا ''انکشاف'' کرتے ہیں ....''(۲۶) تاکہ اس طرح دین محمدیؐ کو دوسروں کی تقلید اور نقالی قرار دینے میں وہ حق بجانب ہو سکیں اور یہی رویہ انہوں نے تصوف کے ضمن میں جان بوجھ کر اختیار کیا ہے۔

(ب) ''بعض لوگوں سے ایک شدید غلطی یہ ہوئی ہے کہ انہوں نے تصوف کے مآخذ کا تعین بعد کے اثرات کی بنا پر کیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ کا خیال ہے کہ مختلف روحانی

سلسلوں نے افکار و اشغال کے جو طریقے اختیار کئے ہیں وہ مخصوص علاقوں کے بسنے والے لوگوں کے طبعی رجحانات کو سامنے رکھ کر کئے گئے ہیں...(۲۷)"

صوفیہ کرام نے اسلام کے بنیادی اصولوں پر استحکام کے ساتھ گامزن ہوتے ہوئے ممکن ہے ایسا کیا ہو۔

گفت حکمت را خدا خیر کثیر
ہر کجا ایں خیر را بینی بگیر

(اقبالؒ پیام مشرق : ص ۱۸۹)

مختلف اقوام کے نظریات میں مشابہت ہوا کرتی ہے۔ علامہ اقبالؒ نے نکلسن کے نام اپنے مکتوب میں لکھا ہے :

"بدقسمتی سے اہل مغرب اسلامی فلسفے کی تعلیم سے نا آشنائے محض ہیں۔ اے کاش مجھے اس قدر فرصت ہوتی کہ میں اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب لکھ کر مغربی فلسفیوں کو اس حقیقت سے روشناس کراتا کہ مختلف قوموں کے فلسفیانہ خیالات ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں..."(۲۸)

بشیر مخفی صاحب کی رائے اس ضمن میں بڑی صائب ہے :

"اسلامی تصوف کے حقائق و رموز کی بعض جھلکیاں آج بھی نانک، کبیر، تلسی داس کی تعلیمات میں پائی جاتی ہیں۔ بلکہ شری رام چندر جی اور شری کرشن جی کے حقیقی درسیات کا نچوڑ ہمیں اس حقیقت سے آگاہ کر دے گا کہ وہ اسلامی صوفی ازم ہی کا پیام تھا جو دیا گیا۔ "جوگ بشسٹ" اور "بابا نانک کا مذہب" اور "ملل ہنود کا فلسفہ" کا مطالعہ اس حقیقت کو ظاہر کر سکتا ہے۔ آج اگر اسلام کے صوفیاء نانک و کبیراور دیگر فطرت شناس رہنماؤں کی صحیح تعلیمات سے محبت رکھیں تو اس کے یہ معنی نہیں ہو سکتے کہ "ویدانت" کے اثرات چھا گئے ہیں۔ اسلام تو ایک عالمگیر اخوت کا داعی ہے....(۲۹)"

کیا یہ درست ہے؟

ہم اس کے لیے "بھگوت گیتا" کا مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔

"اس دنیا میں گیان کی مانند پاکیزہ در حقیقت اور کچھ بھی نہیں ہے۔ وقت آنے پر اس گیان کو وہ شخص، آپ ہی اپنے میں حاصل کر لیتا ہے جس کو یوگ یعنی کرم یوگ میں کامیابی ہو گئی ہو۔"(۳۰)

جس شخص کو جب بھی گیان حاصل ہو گا وہ اس کے کمال کا یونہی معترف ہو گا۔

"جو پسندیدہ یعنی مطلوبہ چیز کو پا کر خوش نہ ہو جائے اور ناپسندیدہ کے پانے سے ناراض نہ ہو' (اس طرح) جس کی بدھی قائم ہے اور جو موہ میں نہیں پھنستا' اسی برہم کے جاننے والے کو "برہمستھ" سمجھو۔" (۳۱)

"اسی طرح بیرونی سکھ دکھ کی کچھ پرواہ نہ کر کے جو اپنے دل ہی میں سکھی ہو' اپنے آپ ہی میں آرام پانے لگے اور ایسے ہی جسے یہ اندرونی روشنی مل جائے' وہ برہم روپ ہو جاتا ہے اور اسے ہی برہم نروان یعنی برہم میں مل جانے کی موکش حاصل ہو جاتی ہے۔" (۳۲)

مراقبے کا طریقہ دیکھیے:

"بیرونی اشیاء کے تعلقات سے الگ ہو کر دونوں بھوؤں کے درمیان اپنی نظر جما کر اور ناک سے چلنے والے پرن اور اپان کو یکساں کر کے' جس نے اندری' من اور بدھی کو قابو میں کر لیا ہے اور جس کے خوف' خواہش اور غصہ سب چھوٹ گئے ہیں' وہ ہمیشہ مکت ہی ہے۔" (۳۳)

"یوگ ابھیاسی شخص صاف مقام پر اپنا آسن قائم کرے' جو نہ تو بہت اونچا ہی ہو اور نہ بہت نیچا ہی۔ اس پر پہلے گھاس' پھر مرگ چھالا اور پھر کپڑا بچھائے۔ وہیں چت اور اندریوں کے کاموں کو روک کر' نیز من کو یکسو کر کے یوگ کا ابھیاس کرے۔

جسم یعنی کمر' ماتھے اور گردن کو یکساں کر کے' یعنی ایک کھڑے خط میں قائم کر کے' بے حرکت ہوتا ہوا' سمتوں کو یعنی ادھر ادھر نہ دیکھے اور اپنی ناک کی نوک پر نظر جما کر...

ہے ارجن! زیادہ کھانے والے' یا بالکل نہ کھانے والے اور خوب سونے والے یا جاگتے ہی رہنے والے کو یہ یوگ سدھ نہیں ہوتا۔

جس کا کھانا پینا' چلنا پھرنا باقاعدہ ہے اور کرموں کا عمل نپا تلا ہے اور سونا جاگنا بھی محدود ہے' اس کو یہ یوگ دکھ دور کرنے والا یعنی سکھ دینے والا ہوتا ہے...

ایسی جگہ پر جہاں ہوا نہ ہو' رکھے ہوئے چراغ کی لو جیسے غیر متحرک ہوتی ہے۔ اس کی مشابہت من کو قابو میں کر کے یوگ ابھیاس کرنے والے یوگی سے دی جاتی ہے...

اس طریقے سے چت کو یکسو کرتے ہوئے چنچل اور بے قرار من جہاں جہاں باہر جائے وہاں وہاں سے روک کر اس کو آتما کے ہی قابو میں لائے۔" (۳۴)

کرشن جی نے ارجن کے سامنے یہ طریقہ بیان کیا تو اس نے کہا:

"اے کرشن! یہ من چنچل، ضدی، طاقتور اور مضبوط ہے۔ ہَوا کی مانند یعنی ہَوا کی گٹھڑی باندھنے کی مانند اس کا بھی قابو کرنا مجھے نہایت مشکل معلوم ہوتا ہے۔" (۳۵)

تو اس پر انہوں نے جواب دیا:

"اے مہابھو ارجن! اس میں کوئی شک نہیں کہ من چنچل ہے اور اس کا قابو میں کرنا مشکل ہے، لیکن اے کنتی کے بیٹے مشق اور ویراگ سے یہ قابو میں کیا جا سکتا ہے۔" (۳۶)

صوفیہ کے ارشادات ان ملفوظات کی صداقت پر گواہی دیتے ہیں۔ مراقبے کے طریقے اس طریقے سے بہت کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔

"ھمعات" میں شاہ ولی اللہؒ نے اس ضمن میں جو کچھ کہا ہے، وہ کرشن جی کے ان ارشادات سے مکمل ہم نوا ہے۔ لیکن ان کے ارشادات کا سرقہ نہیں ہے، بلکہ سلوک کے دوران میں شاہ صاحب پر خود بخود واضح ہوا ہے۔

"انسان اپنی ترقی آپ ہی کرے، اپنے آپ کو گرنے نہ دے، کیونکہ انسان خود ہی اپنا دوست یا خود ہی اپنا دشمن ہے۔

جس نے اپنے آپ کو جیت لیا، وہی خود اپنا دوست ہے۔ لیکن جو اپنے آپ کو نہیں پہچانتا وہ خود اپنے ساتھ دشمن کا سا سلوک کرتا ہے..." (۳۷)

یہ تعلیم "من عرف نفسہ، فقد عرف ربہ" میں واضح ہے۔

"سب اندریوں کے دروازے بند کرکے اور من کو پردے میں روک کر، نیز ماتھے میں پران لے جاکر سمادھی یوگ میں قائم ہونے والا..." (۳۸)

"اے پارتھ! دوسرے کا خیال دل میں نہ لاکر، جو ہمیشہ ہر وقت میری ہی یاد کرتا رہتا ہے، اس ہمیشہ یوگ میں لگے ہوئے یوگی کو میری پراپتی نہایت آسان طریقے سے ہوتی ہے...." (۳۹) اسے ہمارے بزرگوں نے:

چشم بند و گوش بند و لب بند
گر نہ بینی سِرّ حق بر من بخند

کے پیرائے میں خوبی سے واضح کیا ہے۔

"جس سے نہ تو اور لوگوں کا کلیش ہوتا ہے اور جو نہ اور لوگوں سے دکھ پاتا ہے، ایسے ہی جو خوشی، غصے، خوف اور رنج سے اثر پذیر نہیں ہوتا، وہی مجھے پیارا ہے۔"

"لا خوف علیھم و لا ہم یحزنون" میں اسی پیارے کی طرف اشارہ ہے۔

"پھر اس جگہ کو ڈھونڈ نکالنا چاہیے' جہاں پہنچ کر پھر لوٹنا نہیں پڑتا اور یہ عہد کرنا چاہیے کہ اس سلسلہ عالم کا یہ قدیم رجحان جہاں سے شروع ہوا ہے' اسی ابتدائی ہستی کی طرف میں جاتا ہوں...."(۴۰)

"انا للہ و انا الیہ راجعون" میں اسی تعلیم کو اعلیٰ پیمانے پر واضح کیا گیا ہے۔

شری کرشن جی کی اس کتاب سے جو ان کے ملفوظات کا مجموعہ ہے اور مرور زمانہ کے ساتھ تحریف کا شکار ہو چکی ہے' حقیقت و عرفان کی کئی باتیں ملتی ہیں۔ اگر ان سے مشابہ کلمات ہمارے صوفیہ کرام کی تعلیمات میں میسر آئیں تو اس سے یہ فیصلہ کر لینا کہ ان بزرگوں نے گیتا سے سرقہ کیا ہے' اپنی کم ظرفی اور روحانی ریاضت کے ثمرات سے ناواقفی کا اعلان کرنا ہے۔

تصوف خالصا" اسلامی تعلیمات کی عملی صورت کا نام ہے اور جب کبھی اس میں غیر ضروری عناصر کو شامل کر کے افراط و تفریط اختیار کی گئی ہے' اپنے اپنے وقت پر ہر سلسلے کے پیر طریقت نے اپنے اجتہاد اور مکاشفات کی بنا پر اس کی اصلاح کی ہے اور دین و دنیا دونوں کو پیش نظر رکھا ہے' ان کے ہاں نہ فرقہ بندی ہے' نہ کینہ پروری۔

ذیل کی رائے کتنی صائب اور راسخ ہے:

اگر سچی درویشی اور اصلی فقیری کی طلب ہے جس کی جڑ مضبوط اور جس کی شاخیں بلند ہوں' تو لازم ہے کہ محمد رسول ﷺ کی فقیری اور درویشی کو اختیار کرو اور انہیں کی پیروی کرو' کہ صاف اور پاکیزہ پانی وہیں ملتا ہے' جہاں سے چشمہ پھوٹتا ہے اور بعد کے آنے والوں کی درویشی کو اختیار نہ کرو' کہ پانی سرچشمہ سے دُور جا کر گدلا ہو جاتا ہے اور اس کا رنگ اصلی نہیں رہتا...."(۴۱)

حضرت مجدد الف ثانیؒ نے فقرا کے اسی نکتے کو واضح کیا ہے اور اقبالؒ کے نزدیک یہی مسلک "صراط مستقیم" ہے۔

"بہ مصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دین ہمہ اوست"

... اقبالؒ منازل سلوک میں جذب کی راہ سے مقام فنا فی الرسول پر فائز ہے اور سلسلے میں اس سے بالا تر کوئی اور مقام نہیں ہے۔ یہیں سے عبدیت کا احساس ہوتا ہے اور عمل کی شدت ظاہر ہوتی ہے۔

حواشی

۱۔ صفحہ ۲۴' تصوف اسلام' عبدالماجد صاحب مطبع ثانی ۱۳۴۸ھ۔
۲۔ کتاب اللمع' صفحہ ۱۶ بحوالہ تصوف اسلام' صفحہ ۱۹۔
۳۔ کتاب اللمع' صفحہ ۲۲۔
۴۔ تصوف اسلام صفحہ ۱۹ تا ۲۰۔ کتاب اللمع صفحہ ۲۲۔
۵۔ اس کے بعد اس پر سیر حاصل تبصر کشف المحجوب میں ملتا ہے۔ (صفحہ ۲۲ تا ۳۱۔ باب سوم)
۶۔ تفصیل کے لیے دیکھئے تصوف اسلام صفحہ ۲۰ تا ۲۷۔
۷۔ تصوف اسلام' بحوالہ صفحہ ۶۶ و ۶۷۔ رسالہ قشیریہ صفحہ ۷-۸
۸۔ مکتوب ۲۵۔ دفتر اول۔
۹۔ تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۲۴ تا ۳۰
۱۰۔ تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۳۱-۳۲
۱۱۔ کشف المحجوب صفحہ ۱۹۔
۱۲۔ فوائد الفواد' صفحہ ۹۔
۱۳۔ "عرفان اقبال اور افادات نیازی" صفحہ ۷۴-۷۵۔
۱۴۔ ایضاً صفحہ ۴۶-۶۴ مطبوعہ لاہور ۱۹۴۸ء۔
۱۵۔ تصوف اور اردو شاعری صفحہ ۵۵۔
۱۶۔ تصوف اور اردو شاعری صفحہ ۵۷۔
۱۷۔ تصوف اور اردو شاعری صفحہ ۶۱۔
۱۸۔ تصوف اور اردو شاعری صفحہ ۶۴۔
۱۹۔ تفصیل اور تشریح کے لیے دیکھئے تصوف اسلام' مولانا عبدالماجد دریا بادی۔
۲۰۔ تصوف اسلام صفحہ ۲-۳۔
۲۱۔ تصوف اسلام طبع دوم پر صفحہ ۹۶۔
۲۲۔ مکتوبات امام ربانیؒ دفتر اول مکتوب نمبر ۳۱۳۔
۲۳۔ تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۲۰۔
۲۴۔ تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۲۱۔
۲۵۔ تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۲۲۔

۲۶- تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۲۱-

۲۷- تفہیمات الٰہیہ بحوالہ مشائخ چشت" صفحہ ۲۳-

۲۸- اقبالنامہ جلد اول-

۲۹- عرفان اقبال اور افادات نیازی صفحہ ۳۵-

۳۰- بھگوت گیتا چوتھا ادھیائے ۳۸ صفحہ ۳۶-

۳۱- بھگوت گیتا' چوتھا ادھیائے ۲۰ صفحہ ۴۱-

۳۲- بھگوت گیتا' پانچواں ادھیائے ۲۴ صفحہ ۴۲-

۳۳- بھگوت گیتا' پانچواں ادھیائے صفحہ ۴۲-۴۳-

۳۴- چھٹا ادھیائے ۱۰ تا ۲۶ صفحہ ۴۵ تا ۵۰-

۳۵- چھٹا ادھیائے ۴۴- صفحہ ۴۹-

۳۶- ایضاً ۳۵- صفحہ ۴۹-

۳۷- ایضاً ۵-۶ صفحہ ۴۵-

۳۸- بھگوت گیتا آٹھواں ادھیائے ۱۲-

۳۹- بھگوت گیتا آٹھواں ادھیائے ۱۴- صفحہ ۵۹-

۴۰- بھگوت گیتا' پندرھواں ادھیائے صفحہ ۱۰۰-

۴۱- فقر محمدی از شیخ احمد بن ابراہیم الواسطیؒ بحوالہ تصوف اسلام صفحہ ۱۶۴-

صُوفیہ سے حُسنِ عقیدت

بیا بمجلس اقبال، یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند

"... نقادان تصوف اور عاشقان کلام اقبال اگر تحقیق سے کام لیں گے تو یقیناً اس نتیجے پر پہنچیں گے کہ نہ صوفیہ کرام خودی کے مخالف تھے، نہ اقبال تصوف کے، بلکہ وہ اس حقیقت کا اعتراف کرنے پر مجبور ہوں گے کہ اقبال کا نظریہ خودی اسلام کے نظام تربیت کا ایک جزو ہے۔ دونوں ایک دوسرے کی ضد نہیں بلکہ لازم و ملزوم ہیں اور ممدو و معاون ہیں..."

خودی کا سِرِّ نہاں لا الٰہ الّا اللہ
خودی ہے تیغ، فساں لا الٰہ الّا اللہ

جناب بشیر مخفی صاحب کو اس بات کا مکمل یقین ہے کہ علامہ مرحوم اپنے وقت کے صوفیہ کرام سے مستفیض ہوتے رہے ہیں۔ صفحہ ۱۸۳ پر وہ لکھتے ہیں:

"جن دنوں علامہ اقبال انجمن حمایت اسلام لاہور کے اجلاسوں میں اپنی نظمیں پڑھا کرتے تھے، میرے نانا بزرگوارؒ کے پیر و مرشد فاضل پنجاب حضرت مولانا سید ظہور الحسن شاہ صاحب قبلہ قادری جیلانی، فاضلی، بٹالوی علیہ الرحمتہ بھی شرکت فرمایا کرتے تھے۔ مفتی عبداللہ ٹونکی، سابق پروفیسر اورینٹل کالج لاہور، شمس العلماء مولانا نذیر احمد دہلوی، شہزادہ مرزا ارشد گورگانی دہلوی مرحوم، حضرت علامہ مولانا الحاج قاری شاہ سلیمان صاحب پھلواریؒ وغیرہ بھی شرکائے اجلاس میں سے تھے۔ حضرت علامہ سید ظہور الحسن شاہ صاحب قبلہ بٹالوی ان دنوں سلسلہ قادریہ میں پنجاب کے مشہور خطیب، پیر طریقت اور بزرگ تھے، اور آپ کے صاحبزادے موجودہ سجادہ نشین صاحب بھی کچھ دنوں بیرسٹری کر چکے ہیں۔ حضرت پیر صاحب بھی اعلیٰ حضرت مولانا الحاج سید غوث علی شاہ صاحب قلندر پانی پتی کے مریدوں میں سے تھے اور سلسلہ نقشبندیہ میں آپ سے شرف بیعت حاصل تھا۔ میرے نانا بزرگوارؒ کو آپ ہی نے

پانی پت کے سرچشمہ قلندریت سے استفادہ کی ہدایت فرمائی تھی۔ شاید آپ کے مشورہ سے علامہ اقبال بھی حضرت علامہ حسنؒ پانی پتی تک پہنچے ہوں..."(۲)

"... یہ چشم دید واقعہ میرے قبلہ گاہی نانا بزرگوارؒ عارف سندھ، حضرت مولانا صوفی سائیں غنی صاحبؒ کراچوی جانشین و خلیفہ مجاز حضرت غلام حسنؒ پانی پتی کا ہے کہ اقبال نے ابتدائی زمانے میں اپنی ایک تصنیف بغرض اصلاح علامہ علیہ الرحمتہ حسنؒ کی خدمت میں بھیج کر دعا و استفادہ کی درخواست کی تھی"...(۳)

"میں نے اپنے پہلے ایک عریضہ میں علامہ سید سلیمان ندوی صاحب سے گذارش کی تھی کہ قادریہ خاندان میں کس بزرگ سے اقبال شرف نسبت رکھتے تھے اور آپ نے کن بزرگوں کے اسماء بتائے تھے؟

حضرت علامہ نے جواباً" تحریر فرمایا تھا کہ :

"مجھے یہ علم نہیں کہ ڈاکٹر صاحب مرحوم قادریہ سلسلہ کے کس بزرگ کے مرید تھے ممکن ہے کہ آپ کے نانا صاحب مرحوم کا بیان صحیح ہو،..."(۴)

علامہ سلیمان ندویؒ نے انہیں مکتوب میں یہ لکھا تھا کہ :

"جن لوگوں میں امام ابو حنیفہؒ امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ کی قدر نہیں جیسے ... وغیرہ بھلا وہ اقبال کو کب خاطر میں لانے والے ہیں۔ اگر ان کے اہواء و آراء سے ڈاکٹر مرحوم کے خیالات سے بظاہر مطابقت کہیں کہیں نہیں ہوتی۔

اقبالؒ اگر اکابر تصوف کو نہ پہچانتے، تو مولانا رومؒ کے گرویدہ کیوں ہوتے؟ وہ قادریہ خاندان میں مرید تھے اور خود مجھ سے اس باب میں مشورہ چاہتے تھے کہ وہ کس کس کی صحبت سے مستفید ہوں۔ چنانچہ میں نے ایک دو نام بتائے تھے..."(۵)

لیکن اس بات کا نہایت افسوس ہے کہ باوجود تحقیق و تجسّس کے اقبالؒ کے اس رہبر گرامی کا نام نامی نہیں معلوم ہو سکا جن سے انہوں نے فیض صحبت حاصل کیا۔ مولانا سلیمان ندویؒ صاحب بھی اس پر حتمی فیصلہ صادر نہیں کر سکے اور جیسا کہ صفحہ ما سبق میں کہا گیا ہے انہوں نے بشیر مخفی صاحب کے خیال ہی کو قابل تسلیم قرار دیا ہے۔

حقیقت حال یہ ہے کہ علامہ نے اپنے دل کی تشفی کرنے کے لیے ہر صاحب کرم سے استفادہ کرنے میں تامل نہیں کیا ہے۔ انہوں نے ۳۳ء میں جو مکتوب سید مہر علی شاہ صاحبؒ چشتی گولڑوی کی خدمت میں ارسال کیا ہے، اس سے ان کی عظمت فکر و نظر کے علاوہ اقبال کا وہ طبعی رجحان بھی واضح ہوتا ہے، جس کے ذریعے انہوں نے اپنے فکر کی عمارت کی تعمیر

میں مدد لی ہے، اور صوفیہ کرام کے مشاہدات کو دور جدید کی عقلیات پر فوقیت دی ہے۔

"اگرچہ زیارت اور استفادہ کا شوق ایک مدت سے تھا۔ تاہم اس سے پہلے شرف نیاز حاصل نہیں ہوا۔ اب اس محرومی کی تلافی اس طریقے سے کرتا ہوں۔ گو مجھے اندیشہ ہے کہ اس خط کا جواب لکھنے یا لکھوانے میں جناب کو زحمت ہوگی۔ بہر حال جناب کی وسعت اخلاق پر بھروسہ کرتے ہوئے یہ چند سطور لکھنے کی جرات کرتا ہوں کہ اس وقت ہندوستان بھر میں اور کوئی دروازہ نہیں جو پیش نظر مقصد کے لیے کھٹکھٹایا جائے۔

مَیں نے گذشتہ سال انگلستان میں حضرت مجدد الف ثانیؒ پر ایک تقریر کی تھی جو وہاں کے ادا شناس لوگوں میں بہت مقبول ہوئی۔ اب پھر اُدھر جانے کا قصد ہے، اور اس سفر میں حضرت محی الدین عربیؒ پر کچھ کہنے کا ارادہ ہے۔ بایں حال چند امور دریافت طلب ہیں۔ جناب کے اخلاق کریم سے بعید نہ ہوگا اگر ان سوالات کا جواب شافی مرحمت فرمایا جائے..." (٦)

اس عریضے میں اقبال نے حقیقت زمان کے متعلق شیخ اکبرؒ کے نظریات معلوم کرنے چاہے تھے اور اس کے علاوہ اس مسئلے کے متعلق دوسرے بزرگوں کے ارشادات کے نشان بھی طلب کرنے کی خواہش کا اظہار کیا تھا۔

سید مہر علی شاہ صاحبؒ نے اس عریضے کا کیا جواب مرحمت فرمایا، یہ معلوم نہیں ہے۔ انہیں شیخ اکبرؒ کے نظریہ وحدت وجود پر جو عبور حاصل تھا، اس کی اس صدی میں نظیر نہیں ملتی۔

خواجہ شمس الدینؒ سیالوی کے عزیز خلیفہ جناب پیر سید غلام حیدر علی شاہ جلالپوریؒ نے ٦ جمادی الثانی ١٣٦٦ھ کو وصال فرمایا تو علامہ اقبال نے ان کی تاریخ وفات کہی۔ مرحوم سید مہر علی شاہؒ کے پیر بھائی تھے۔

ہر کہ بر خاک مزار پیر حیدر شاہ رفت
تربتِ او را امین جلوہ ہائے طور گفت
ہاتف از گردوں رسید و خاک او را بوسہ داد
گفتمش سال وفات او بگو، مغفور گفت

١٣٦٦ھ

اس سے اقبالؒ کا حسن عقیدت اپنے وقت کے شیوخ و صوفیہ کے ساتھ واضح ہوتا ہے۔ اقبال ظاہری طور پر جبہ و دستار سے مزیّن نہیں تھے۔ لیکن ان کی قلبی واردات جس

طرح منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوتی ہیں' ان کی رُو سے انہیں صوفی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اور اس امر کا انہوں نے خود یوں اظہار کیا ہے:

بیا بہ مجلس اقبال یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد قلندری داند (پیام' ص ۳۴۶)

ان کے نزدیک فقر' تصوف' اور روحانیت سربزیری اور کم بختی یا زبوں حالی کا نام نہیں ہے۔

ذیل میں کلام اقبال سے چند اشعار اس مقصد کے لیے پیش کئے جاتے ہیں کہ اقبال کا نظریہ فقر واضح ہو جائے:

چیست فقر اے بندگانِ آب و گِل
یک نگاہ راہ بیں' یک زندہ دل
فقر خیبر گیر با نانِ شعیر
بستۂ فتراکِ او سلطان و میر
فقر ذوق و شوق و تسلیم و رضاست
ما امینیم' ایں متاعِ مصطفیٰؐ است

(پس چہ باید کرد' ص ۸۱۶)

فقر' اقبال کے نزدیک نبی کریم ﷺ کا متاع ہے اور اس متاع کو اقبال نے اس لیے پسند کیا ہے کہ ان کے اور ہمارے آقائے نامدارؐ کی زندگی فقر کی زندہ و پائندہ تفسیر و تصویر ہے۔

فقر بر کروبیاں شب خوں زند بر نوامیسِ جہاں شب خوں زند
بر مقامِ دیگر اندازد ترا از زجاجِ الماس مے سازد ترا

یہ فقر افلاس نہیں ہے' دولت جاودانی ہے۔ خواجہ میر درد نے اسی تاثر کو یوں ظاہر کیا ہے:

زنہار ادھر کھولیو مت چشم حقارت
یہ فقر کی دولت ہے کچھ افلاس نہیں ہے

اس کا تانا بانا قرآن کریم سے مرتب ہوتا ہے۔ یہ شرع محمدیؐ کا باطن اور زندگی کا ضمیر ہے۔ (۷)

برگ و ساز او ز قرآنِ عظیم
مردِ درویشے نہ گنجد در گلیم

گرچہ اندر بزم کم گوید سخن
یک دم او گرمی صد انجمن

یہ فقر کم ہمتی کا مداوا اور ذوق طلب کا خالق ہے:

بے پراں را ذوق پروازے دھد — پشّہ را تمکین شہ بازے دھد
با سلاطیں برفتد مردِ فقیر — از شکوہِ بوریا لرزد سریر
قلبِ او را قوت از جذب و سلوک — پیشِ سلطاں نعرۂ او "لا ملوک"
حکمتِ دیں دل نوازی ہائے فقر — قوّتِ دیں بے نیازی ہائے فقر

(پس چہ باید کرد' ص ۸۱۶' ۸۱۷)

اپنی تاریخ اور ماضی سے بے خبر نوجوانوں کے لیے فقر کی یہ سرفرازی ممکن ہے خیالی ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی تاریخ حریت کا باب ہی ان حضرات کی قلندرانہ روش اور جرأت ایمانی سے تشکیل پاتا ہے۔

شاید حقائق سے اس قدر بے اعتنائی کا ثبوت کبھی نہیں دیا گیا' جتنا یہ کہہ کر کہ صوفیہ نے ملّت کے قوائے عمل کو مضمحل کر دیا۔ یہ الزام غلط اور بے بنیاد ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان بزرگوں نے ملّت کے عروقِ مُردہ میں ہمیشہ نئی روح پھُونکی ہے اور زوال و انحطاط کے زمانے میں تجدید و احیاء کے راستے تلاش کیے ہیں۔ اور یہی ان کے کارناموں کا ایک ایسا گوشہ ہے جس کا اب تک تعصّب اور تنگ نظری سے الگ ہو کر جائزہ نہیں لیا گیا۔ تاریخ کے طلبہ نے شاہی خاندانوں کے عروج و زوال کی داستانوں میں اپنے آپ کو کچھ اس طرح گُم کر دیا ہے کہ ان کے نزدیک تاریخ صرف دربار (شاہی) اور میدانِ جنگ ہی سے عبارت ہو کر رہ گئی ہے۔

یورپ کے مستشرق جب اسلامی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہیں تو انہیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ مسلمانوں کا سیاسی زوال کبھی ان کے دینی نظام کو تباہ نہ کر سکا' بلکہ بقول پروفیسر ہٹی (Hitti) اکثر ایسا ہوا کہ "سیاسی اسلام" کے تاریک ترین لمحات میں "مذہبی اسلام" نے بعض نہایت شاندار کامیابیاں حاصل کیں(۸) ہالینڈ کے ایک فاضل لوکے گارد' نے دبے انداز میں اس بات پر استعجاب کا اظہار کیا ہے کہ گو اسلام کا سیاسی زوال تو بارہا ہوا لیکن روحانی اسلام میں ترقی کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہا۔

کیا ان اسباب کا تجزیہ ممکن نہیں' جنھوں نے مسلمانوں کی دینی زندگی کو سیاسی زوال کے خطرناک اثرات سے بچایا' اور زمانے کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق مسلمانوں کے

فکر و عمل میں تبدیلیاں پیدا کیں۔ انگلستان کے ایک مشہور اور ذی علم مستشرق پروفیسر ایچ۔اے گب نے ایک مرتبہ آکسفورڈ یونیورسٹی مجلس کے سامنے تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:

"تاریخ اسلام میں بارہا ایسے مواقع آتے ہیں کہ اسلام کے کلچر کا شدت سے مقابلہ کیا گیا ہے۔ لیکن با ایں ہمہ وہ مغلوب نہ ہو سکا۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ تصوف یا صوفیہ کا انداز فکر فوراً اس کی مدد کو آجاتا تھا اور اس کو اتنی قوت اور اتنی توانائی بخش دیتا تھا کہ کوئی طاقت اس کا مقابلہ نہ کر سکتی تھی..."(۹)

دور اوّل کے صوفیہ کرام نے افراتفری اور بد امنی کے زمانے میں حکومت سے قطع نظر کر لیا تھا اور وہ خلفاء کی صحبت کو بُری نظر سے دیکھتے تھے۔ "خواجہ فرید الدین عطارؒ نے لکھا ہے کہ "ایک مرتبہ خلیفہ ہارون رشید اپنے وزیر فضل کے ہمراہ خواجہ فضیل بن عیاضؒ کے در دولت پر حاضر ہوا۔ دروزہ کھٹکھٹایا۔ پوچھا کون ہے؟ وزیر نے جواب دیا۔ امیر المومنین۔ خواجہ فضیل نے فرمایا: امیرالمومنین کو مجھ سے کیا کام اور مجھے ان سے کیا واسطہ۔ وزیر نے کہا، بادشاہ کی اطاعت واجب ہے۔ فرمایا، مجھے حیران نہ کرو۔ وزیر نے کہا اندر آنے کی اجازت دو، ورنہ ہم حکماً" اندر آجائیں گے۔ فرمایا، اجازت تو نہیں دیتا، حکماً" اندر آسکتے ہو۔ چنانچہ وزیر اور خلیفہ اندر آگئے۔ خواجہ فضیل نے چراغ گُل کر دیا تاکہ ہارون الرشید کو دیکھ نہ سکیں۔ اسی اثنا میں ہارون کا ہاتھ آپ کے ہاتھ سے چھُو گیا۔ فرمایا "کیسا نرم ہاتھ ہے۔ کاش کہ دوزخ کی آگ سے بچ سکے..."(۱۰)

جو اللہ کے ہو جائیں انہیں مجازی حکمرانوں کا کیا ڈر ہو سکتا ہے۔ یہی لوگ شریک زمرۂ لا یحزنون، ہوتے ہیں۔

"امام اعظم حضرت ابو حنیفہؒ نے طرح طرح کے مصائب برداشت کیے لیکن حکومت وقت کی ملازمت کرنا پسند نہ کیا۔ یزید گورنر کوفہ نے امام صاحبؒ کو میر منشی اور امیر خزانہ مقرر کرنا چاہا۔ انہوں نے صاف انکار کر دیا۔ یزید نے قسم کھا کر کہا جبراً منظور کرنا ہوگا۔ دوستوں نے بھی سمجھایا لیکن امام صاحبؒ انکار پر قائم رہے اور کہا کہ اگر یزید کہے مسجد کے دروازے گن دو تو بھی مجھ کو گوارا نہیں۔ چہ جائیکہ وہ کسی مسلمان کے قتل کا فرمان لکھے اور میں اس پر مُہر کروں۔ یزید نے غصے میں آکر حکم دیا کہ ہر روز ان کے دس دُرّے لگائے جائیں۔ اس ظالمانہ حکم کی بھی تعمیل ہوئی۔ لیکن امام صاحبؒ اپنی ضد سے باز نہ آئے۔ پھر خلیفہ منصور نے قضا کا عہدہ پیش کیا۔ امام صاحب نے انکار کیا اور کہا کہ مَیں اس کی قابلیت نہیں رکھتا۔ منصور نے غصے میں آکر کہا "تم جھوٹے ہو" امام صاحب نے کہا۔ اگر مَیں جھوٹا

ہوں تو یہ دعویٰ ضرور سچا ہے کہ مَیں قضا کے قابل نہیں' کیونکہ جھوٹا شخص قاضی مقرر نہیں ہو سکتا۔ منصور نے قسم کھا کر کہا کہ تم کو قبول کرنا ہوگا۔ امام صاحبؒ نے بھی قسم کھائی کہ ہرگز قبول نہ کروں گا۔ امام صاحب قید خانے میں بھیج دیئے گئے اور وہاں سے اس وقت چھوٹے کہ قیدِ حیات سے چھوٹے۔(۱۱)

اسی طرح مامون کے عہد میں خلق قرآن کے مسئلے پر امام احمد بن حنبلؒ نے جس استقامت کا ثبوت دیا' اس کی مثال ملنی محال ہے۔ امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو کی ہے کہ "انسان کو سلاطین کے دربار میں ہر قدم پر گناہ کا ارتکاب کرنا پڑتا ہے۔ پہلا مرحلہ یہ ہے کہ شاہی مکانات بالکل مغضوب ہوتے ہیں اور زمین میں قدم رکھنا گناہ ہے۔ دربار میں پہنچ کر سر جھکانا اور ہاتھ کو بوسہ دینا ہوتا ہے اور ظالم کی تعظیم کرنا گناہ ہے'..."(۱۲)

صوفیہ عظام کی اس سُنّت کو جہانگیر کے عہد میں حضرت مجدد الف ثانیؒ نے جس قوت ایمانی اور جرأت کے ساتھ زندہ کیا' اقبالؒ اس سے بہت متاثر ہوئے ہیں اور اسے انہوں نے مردانِ حُر کے لیے زندگی کا درس قرار دیا ہے:

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفَسِ گرم سے ہے گرمیٔ احرار (بالِ جبریل)

اطاعت اور ضبط نفس' اقبال کی خودی کے پہلے دو مراحل ہیں۔ ان مراحل کو جس خوبی اور جدوجہد کے ساتھ صوفیہ کرام نے طے کیا ہے' اس کی شہادت صوفیہ کرام کی ہر تاریخ اور ہر تذکرے سے مل سکتی ہے۔ شیخ کے حکم کی تعمیل' نفس کی تربیت اور احکام الٰہی پر استقامت کے ساتھ پابند رہ کر جو کردار کا اعلیٰ نمونہ ان حضرات نے پیش کیا ہے' وہ امت کے دوسرے برگزیدہ افراد کے ہاں کم نظر آتا ہے۔

"جب تاریخ کا کوئی طالب علم' اسلام کا بہ حیثیت ایک مذہبی تحریک کے مطالعہ کرنا چاہتا ہے' تو اس کو حضور سرور کائنات ﷺ اور خلفاء راشدین کے بعد ان ہی بزرگوں کی حیاتِ طیّبہ کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے۔ اس طرح یہ بزرگ اسلام کی دینی تاریخ کا ایک جزو لاینفک بن گئے ہیں۔ ان کی زندگیوں کو غیر اسلامی قرار دے کر اگر نظرانداز کر دیا جائے تو نہ صرف اسلام کی مذہبی تاریخ میں ایک خلا پیدا ہو جائے بلکہ اسلام کے دینی نشوونما کا صحیح مطالعہ ہی ناممکن ہو جائے۔ تکمیل اخلاق' جو بعثت نبویؐ کا اہم مقصد تھا ہمیشہ ان بزرگوں کا مطمح نظر رہا۔"(۱۳)

اقبال کے فلسفہ خودی کے لیے ان بزرگوں کی حیاتِ طیبہ ہی کو عملی نمونے کے طور پر پیش کیا جا سکتا ہے اور اسی امر کو واضح کرنے کے لیے علامہ نے نکلسن کو اپنے مشہور مکتوب میں یہ لکھا تھا کہ یہ فلسفہ تمام تر مسلم صوفیہ کے مشاہدات و تصورات سے ماخوذ ہے:

نہ کردم از کسے دریوزۂ چشم
جہاں را جز بہ چشمِ خود نہ دیدم

(پیام، ص ۲۳۰)

اقبال نے اپنے مرد مومن کے لیے جلال کے ساتھ جمال بھی ضروری قرار دیا ہے:

ہو حلقۂ یاراں تو بریشم کی طرح نرم
رزمِ حق و باطل ہو تو فولاد ہے مومن

اس کی عملی تصویر دیکھیے:

"۱۵ محرم ۷۱۰ھ کو ایک شخص نظام الدین اولیاءؒ کی خدمت میں آیا اور ان کو گالیاں دینے لگا۔ شیخ خاموشی سے سنتے رہے۔ پھر اس کے سب مطالبات پورے کر دیئے۔ جب وہ چلا گیا تو حاضرین کو بتایا کہ ایسا ہی ایک شخص ایک مرتبہ بابا فریدؒ کی خدمت میں آیا اور ان سے بے باکی کے ساتھ کہنے لگا۔ 'تو بُت بن کر بیٹھ گیا ہے' تو بابا فریدؒ نے نرمی سے جواب دیا "من نہ ساختہ ام خدا تعالیٰ ساختہ است" اس واقعہ سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ پیر کا کردار کس طرح خاموشی کے ساتھ خلفاء و مریدان کے افکار و اعمال کو متاثر کرتا تھا! -- بے بس اور کمزور لوگوں کی گالیاں سُن لینے والے اس شخص نے سلطان مبارک خلجی اور سلطان غیاث الدین تغلق کی جابرانہ قوت و سطوت کے آگے جھکنے سے انکار کر دیا۔ اس کے مریدوں نے اس سے استقامت کا سبق لیا۔ ایک قلندر نے چراغ دھلویؒ کے جسم کو چھُریوں سے لہولہان کر دیا تو انہوں نے زبان سے اُف تک نہ کہا۔ لیکن جب محمد بن تغلق نے غصّہ سے بات کی تو جان کا خیال کیے بغیر پکار اُٹھے۔ اس جانوروں کے غصّہ سے باز آؤ'..." (۱۴)

حواشی

۱۔ افادات نیازی صفحہ ۲۹۵
۲۔ افادات نیازی صفحہ ۱۸۳، ۱۸۴۔
۳۔ افادات نیازی صفحہ ۱۷۸۔
۴۔ افادات نیازی صفحہ ۱۷۳۔
۵۔ افادات نیازی صفحہ ۶۸۔
۶۔ اقبال نامہ جلد اول ۴۴۲...

۷- تفصیل ملاحظہ ہو: کتاب ہذا کا پہلا باب-

8- "History of the Arabs". page 475

۹- تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۸ تا ۱۰- 10- "Islamic Culture 1942". page 265.

۱۰- تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۷۵ حوالہ تذکرۃ الاولیاء صفحہ ۸۳-۸۴- ترجمہ

۱۱- تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۷۶-۷۷-

۱۲- تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۱۰۷-

۱۳- تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۷۹-

۱۴- تاریخ مشائخ چشت" صفحہ ۲۸۶-۲۸۴ نیز تفصیل کے لیے دیکھئے تاریخ فیروز شاہی' سیر العارفین' تاریخ مبارک شاہی' سیر الاولیاء وغیرہ-

تیسرا باب

تفصیل و توضیح

خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں
مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر

فکرِ اقبال پر ایک نظر

دانائے راز اقبالؒ کی یہ دعا مستجاب ہوئی۔ ان کے فلسفیانہ افکار سے کہیں زیادہ ان کے صوفیانہ رجحانات ان کی عظمت کا باعث بنے۔ امام غزالیؒ نے عقلیات سے بیزاری محسوس کی اور حقیقت کو پہچاننے کے لیے کشف کو قابل قبول گردانا۔ آپ ایک سو پچاس کتابوں کے مصنف تھے۔ ہنری لوئس نے تاریخ فلسفہ میں لکھا ہے "اگر ڈیکارٹ کے زمانے میں احیاء العلوم کا ترجمہ فرینچ زبان میں ہو چکا ہوتا تو ہر ایک شخص یہی کہتا کہ ڈیکارٹ نے احیاء العلوم کو چرا لیا ہے۔"(۱) عقل کی انتہا بے تابی ہے' اور اس بے تابی کا علاج علامہؒ نے غزالی کی طرح عشق سے کیا ہے' جو جملہ علتوں کا علاج ہے اور دل کے مریضوں کے لیے جالینوس ہے۔ علامہ کی اس راہ میں رہنمائی جیسا کہ انہوں نے بار بار اعتراف کیا ہے' مولانا رومیؒ نے کی ہے۔ جب عقل و عشق کی کشمکش میں عشق کی جیت ہو جائے' تو انسان لا محالہ صوفی ہو جاتا ہے۔ "عقل و عشق کے اس تصور کو جو پہلے صوفیہ کرام کے ہاں موجود اور زیر بحث تھا' اقبالؒ نے نئے زاویہ نظر سے پرکھا ہے اور اسے وسیع معاملات کے لیے استعمال کیا ہے۔ اور اس طرح وہ جس منطقی نتیجہ پر پہنچے ہیں وہ ان کے پیشرؤں سے مختلف ہے"(۲)۔ یہ درست ہے کہ اقبالؒ کے نزدیک عشق کا تصور نہایت وسعت رکھتا ہے۔ یہ ایک ایسی قوت ہے جو خودی کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ تسخیر عالم کی جانب نت نئی آرزوئیں پیدا کرکے رہنمائی کرتی ہے اور کٹھن اور پُر خطر راہوں میں خضر راہ کا کام سرانجام دیتی ہے۔ اس کی بدولت ہر لحظہ نیا طور' نئی برق تجلی کی تمنا سینوں میں بیدار ہوتی ہے اور مرحلہ ہائے شوق کا تسلسل زیادہ پسند ہوتا ہے اور اس کی اصل "کل یوم ہو فی الشان" سے متعلق ہے' جو زندگی کا راز اور

روح کائنات ہے۔ اقبالؒ اس چشمہ حیات تک پہنچے اور عہد حاضر کے ظلمات کو انہوں نے کس طرح طے کیا' یہ مسئلہ بڑا دقیق اور موضوع کے اعتبار سے حل طلب ہے۔

ہمیں اس کے لیے لا محالہ اقبال کی ذہنی کشمکش کا جائزہ لینا ہوگا اور اس طرح ان کے پیشرو فلاسفہ و حکما اور صوفیہ کرام کے افکار سے بحث کرنی ہوگی۔

اسی کشمکش میں گزریں میری زندگی کی راتیں
کبھی سوز و سازِ رومی کبھی پیچ و تابِ رازی

اور انہیں اس کشمکش میں بڑا عرصہ لگا تب جا کر کہیں گوہر مقصود ان کے ہاتھ آیا۔

تیری نظر میں ہیں تمام میرے گذشتہ روز و شب
مجھ کو خبر نہ تھی کہ ہے علم نخیل بے رطب

یورپ کے علوم و فنون کے سرچشموں نے ان کی پیاس نہ بجھائی:

نشستم با نکویان فرنگی
بجان تو کہ درد سر خریدم

ہمیں اس منبع عرفان کا سراغ لگانا ہے' جس نے ان کے فکر کی کشت کی آبیاری کی اور یوں ان کا نخل مراد ہرا بھرا ہو گیا۔ انہوں نے خود اس ذہنی کشمکش کو بڑی اہمیت دی ہے۔ عبداللہ انور بیگ نے شاعر مشرق میں اس کا یوں ذکر کیا ہے۔

"While writing my life, it would be of little use to mention as to when and where I graduated. The study of great mental conflict that I had to pass through and the consequent growth of thought is more important."(۳)

"میری سیرت مرتب کرتے وقت میری تعلیم کے وقت اور کالجوں کا ذکر بے سود ہوگا۔ اہم بات تو اس دماغی کشمکش اور رازیانہ پیچ و تاب کو واضح کرنا ہے جس سے مجھے سروکار رہا ہے۔ اور اس کے نتیجہ کے طور پر جس فکر نے میرے ہاں جنم لیا ہے' اس کا مشاہدہ کرنا ہے۔"

اقبالؒ کی یہ رائے بڑی صائب نکلی۔ مشرق و مغرب کے داناؤں نے ان کے افکار کی اساس جاننے کے لیے ان کے مآخذ کا پتا لگانے کی سرگرم کوششیں کی ہیں۔ اس سعی میں جو مختلف قسم کے مختلف مقاصد کارفرما رہے ہیں' ان کا ذکر موقع بہ موقع آتا رہے گا۔ بہر حال اس طرح اقبالیات میں ایک مستقل لٹریچر پیدا ہوتا گیا' جس میں ہر آئے دن اضافہ ہوتا رہتا

ہے۔ اس سلسلے میں متعدد اصحاب کی آراء سنی سنائی اور دوسروں کے نتائج کی آواز بازگشت کی حیثیت رکھتی ہیں اور اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اقبال کی ذات سے متعلق مشہور اہل قلم نے بڑے حوصلہ افزا خیالات کا اظہار فرمایا ہے' اور اس کی تقلید میں کم پایہ کے لوگوں نے بھی بقول قاضی احمد میاں اختر مرحوم "خط لکھیں گے گرچہ مقصد کچھ نہ ہو' کے مصداق اپنی اپنی پسند کا اظہار کیا ہے۔" (۴)

معتبر اشخاص میں سے چند ایک کی آراء ملاحظہ ہوں۔ اس طرح ہمارے لیے زیر نظر مسئلے کو سلجھانے میں کسی حد تک آسانی پیدا ہو سکتی ہے۔ ڈاکٹر نکلسن نے پیام مشرق پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا:

"درحقیقت یہ سرود نو (اقبال کی فارسی شاعری) اور فیضانی سرود جو اپنی سحر کاریوں سے آتشیں شعلے اور خاکستر دُور دُور پھیلا رہا ہے' عنقریب ایک الہامی آواز کی حیثیت پیدا کرنے والا ہے"......(۵)

سر ٹامس آرنلڈ نے "دی اسلامک فیتھ" میں ان خیالات کا اظہار کیا: "ہندوستان میں حرکت تجدید نے اپنا ممتاز ترین ظہور سر محمد اقبال کی شاعری میں حاصل کیا ہے۔ انہوں نے برگسان اور نطشے کے کچھ خیالات کو اپنے ذاتی افکار کی دنیا میں منتقل کیا ہے۔ لیکن وہ دوسرے کی آواز بازگشت نہیں' وہ شاعری میں نبی کریمؐ سے والہانہ عقیدت کا اظہار کرتے ہیں' جو پیغمبر عمل تھے۔ نمود خودی اور اس کی ارتقاء سے مثالی ہیئت اجتماعی کے اساسات پیغمبر اسلامؐ کی تعلیم میں ہیں۔ وہ بے عمل تصوف سے بیزار ہیں اور نوجوان مسلمان اقبالؒ سے نہایت متاثر ہوئے ہیں۔" (۶)

مسٹر ہربرٹ ریڈ نے کہا "والٹ ہمیٹن کا نصب العین اس اعتبار سے بہت اہمت رکھتا ہے۔ وہ نظری نہیں بلکہ عملی ہے۔ اور صرف اقبالؒ کے ہاں یہ چیز نظر آتی ہے۔ ہمارے شعرا کیٹس کے زمانہ کی ڈگر پر رواں ہیں۔ اور بلبلوں اور پرندوں پر لکھ رہے ہیں' اور اقبالؒ کی نظم اسرار نے ہندوستان کے نوجوانوں کو بے حد متاثر کر رکھا ہے۔ اس نظم میں فلسفہ جدید کے اکثر پہلو منعکس ہیں۔ خیالات کی فراوانی اور یک جہتی ہے اور اس کی منطق ساری کائنات کے لیے آواز غیب کا حکم رکھتی ہے"۔(۷)

پروفیسر نکلسن کا ارشاد ملاحظہ ہو:

"Iqbal has drunk deep of European literature, his philosophy owes much to Nietzshe and Bergson, and his poetry often

reminds us of Shelley......"(۸)

"اقبال نے یورپی ادب کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔ اس کا فلسفہ بڑی حد تک نطشے اور برگسان کا مرہون منت ہے اور اس کی شاعری ہمیں اکثر شیلے کی یاد دلاتی ہے...."

ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری نے رسالہ "East & West" میں (اگست ۱۹۱۸ء) لکھا۔ "کیا اقبال نطشے کے زیر اثر ہے؟ میرا جواب اثبات میں ہے۔ اگرچہ وہ ہمیشہ مستعار چیز کو جلا دے کر ایک نئی اور عجوبہ چیز بنا دیتا ہے' نطشے میں اس کے مآخذ حکایت الماس و زغال سے دیکھے جا سکتے ہیں۔ مگر چونکہ اقبال نطشے سے بزرگ تر شاعر ہے' اس لیے اس نے پتھر کو اس طرح کاٹا اور صیقل کیا ہے کہ الماس اس کا اپنا بن گیا ہے۔ نطشے کی طرح اقبال بھی حریت فکر و عمل کا حامی ہے۔ اس نے نوجوانوں کو مقابلہ کرنے کی جرأت سے سرفراز کیا ہے" [نیرنگ خیال ۱۹۳۲ء۔ صفحہ ۱۳۶-۱۳۷]

علامہ نے عبدالرحمٰن کے اس ریویو کو پسند فرمایا۔ وہ اپنے ایک مکتوب میں فرماتے ہیں۔ "رسالہ ایسٹ اینڈ ویسٹ کے اگست نمبر میں ڈاکٹر عبدالرحمٰن نے ایک ریویو دونوں مثنویوں پر لکھا ہے۔ (اسرار و رموز پر)' نہایت قابلیت سے لکھا ہے..."(۹) اقبال نے جن وجوہات کی بنا پر اس ریویو کو پسند فرمایا ان کا ذکر آئندہ آئے گا۔

پروفیسر نکلسن کے ارشاد نے اقبال کے نطشے اور برگسان سے متاثر ہونے کے سلسلے میں بہت لوگوں کو متاثر کیا۔ یہ ایک آگ تھی جو بڑی سرعت سے پھیلتی چلی گئی اور اس کی تپش و حرارت آج تک محسوس کی جا سکتی ہے۔ اس طرح اقبال کے اصلی منبع فکر تک رسائی میں رکاوٹ پیدا ہو گئی ہے۔

"His qualified admiration for Nietzshe with whose ideas he has certain superficial similarities which have misled many students of his thought --is based on the German Philosopher's search for a better type of manhood, the superman"(۱۰)

"اقبال نے نطشے کی جو تعریف کی ہے جس کے خیالات سے اس کے افکار میں سرسری مشابہت بھی ہے اور جس نے اکثر اقبال پسندوں کو غلط فہمی میں مبتلا کر کے بے راہ کر دیا ہے' اس تعریف کی وجہ یہ ہے کہ جرمنی کا یہ فلسفی انسانیت کی ایک بہتر قسم یعنی فوق البشر کا متلاشی ہے"

لیکن ان "وقتاً فوقتاً" کے صحیح تنقیدی اشاروں کے باوجود قریباً تمام ناقدین کا زور گویا پروفیسر نکلسن کی رائے کو سچا ثابت کرنے پر صرف ہوتا رہا اور یہ نہ دیکھا گیا کہ نطشے کا مسلک اقبالؒ کے مسلک سے علیحدہ ہے:

اگر ہوتا وہ مجذوب فرنگی اس زمانے میں
تو اقبال اُس کو سمجھاتا مقامِ کبریا کیا ہے

مجذوب فرنگی کو اقبالؒ کے افکار کے سلسلے میں بڑی اہمیت حاصل ہوتی گئی۔ خواجہ عبدالحمید صاحب فرماتے ہیں: "ڈاکٹر صاحب پر نطشے کا بہت اثر تھا۔ خودی کے اسرار ان پر اس وضاحت اور جدت سے فاش نہ ہوتے اگر نطشے کی تصانیف سے وہ لاعلم رہتے۔"(۱۱)

"ڈاکٹر صاحب کی تصانیف میں شاہین کا فقیر و درویش ہونا نطشے کے زرتشت کے اس وعظ سے بہت قریب ہے، جس میں وہ اپنے کوہستانی نشیمن کو اس لیے پسند کرتا ہے کہ وہاں اسے عقاب اور ستاروں کی ہمسائیگی نصیب ہے۔"(۱۲)

"اقبال اور نطشے میں قدر مشترک صرف ایک ہے اور وہ قوت اور عمل ہے۔ اسرار خودی میں بعض مقامات ایسے آگئے ہیں کہ جہاں نطشے سے تشابہ کا دھوکہ ہوتا ہے۔ مگر صرف قوت کا اشتراک کوئی معنی نہیں رکھتا جب تک کہ مقاصد اور ذرائع ایک نہ ہوں۔"(۱۳)

"اقبالؒ کو غالباً اسمٰعیل میرٹھی کا یہ مصرعہ بہت پسند تھا: ع "طائر مردہ مگر طعمہ شہباز نہیں"" چنانچہ انہوں نے ضرب کلیم میں خود بھی کہا ہے: ع "شکار مردہ سزاوار شاہباز نہیں" اور اس شاہباز سے ٹانگ باندھ کر وہ نطشے کی دولت فکر کو بے غل و غش لے اڑے ہیں۔ مولانا اپنے دل کا مطلب استعاروں میں چھپانے کے تو پہلے سے عادی تھے۔ لیکن انہوں نے اس سرقہ عظیم اور فرقہ وارانہ ذہنیت کو عام نظروں سے روپوش رکھنے کے لیے چند فروعی اشعار کہہ کر اور اسلام کی خدا پرستی کے پردے حائل کرکے ایسا ماحول پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جو طلسم فریب سے بھی کم وقعت ہے اور اہل نظر کو ان کی یہ سعی ناکام خود ان کی اخلاقی جرات پر درپردہ مضحکہ خیز نظر آتی ہے۔"(۱۴)

ہم یہاں مہاشہ جی کے انداز تنقید اور زبان کو نظر انداز کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک اس ضمن میں تمام معترضین سے زیادہ جسارت آمیز اور توہین آمیز تحریر انہیں مہاشہ جی کی ہے، جو تنقید نہیں، بلکہ دل کے جلے ہوئے پھپھولے پھوڑے جا رہے ہیں۔

نطشے کے فلسفے میں ان کو خودی کے جو شیطانی عناصر نظر آئے، ان کو تو انہوں نے

بالکل نظر انداز کر دیا۔ البتہ اصل مسئلے کو لے کر اس شیطانی خودی کو یزدانی خودی بنا دیا اور اس میں ان کو قرآن مجید کے بعد مولانا رومؒ کی مثنوی سے مدد ملی۔" (۱۵) "اس فلسفہ کے اجزا و مقدمات میں جو تصرفات اضافے کیے اور اس کو جس شاعرانہ آب و رنگ کے ساتھ پیش کیا، اس نے ان کے فلسفہ کو نطشے کے فلسفہ اور مولانا رومؒ کے صوفیانہ نظریوں سے بالکل مختلف کر دیا...." (۱۶)

"اقبال کا کلام پڑھنے کے بعد سب سے پہلے جو حقیقت سامنے آتی ہے وہ یہ کہ ایشیا کا یہ شاعر اعظم جرمنی کے فلسفی نیچے (نطشے) سے بہت زیادہ متاثر ہے۔ نیچے کے تصورات کا عکس اقبال کے اسلوب فکر میں مختلف منزلوں پر ملتا ہے۔ اقبال نے اس کے قلب کو مومن کہا۔ یہ واضح ایما ہے، اس امر کی طرف کہ ہمارے شاعر کو نیچے کے معاشرتی اور تمدنی تصورات سے بہت کچھ اتفاق ہے۔ اتحاد خیالات کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ اقبال کو اس جرمن فلسفی ہی کے مذاق کی تشبیہیں زیادہ پسند ہیں۔" (۱۷)

"خودی کے فلسفے کی تاسیس میں صفحہ ۱۲ (اسرار) پر جو اشعار ہیں۔ وہ نطشے سے ماخوذ ہیں۔ جس کا فلسفہ یہ تھا کہ عین ذات یا حقیقت وجود ایک انا سے ساعی ہے۔ عمل اس کی فطرت ہے۔ اخلاقی عمل، پیکار اور نشوونما کے لیے اس نے اپنا غیر یا ماسوا پیدا کیا ہے تاکہ امکان پیکار اور اس کے ذریعے سے امکان ارتقا ممکن ہو جائے۔ اس فلسفے کو جوں کا توں اقبال نے اپنے بلیغ و رنگین انداز میں اس طرح بیان کر دیا ہے کہ فلسفے کا خشک صحرا گلزار ہو گیا ہے۔ مفصلہ ذیل اقتباس سے اس کا یہ اندازہ ہو سکتا ہے۔"

پیکر ہستی ز آثار خودی است' سے ..... 'تا چراغ یک محمد بر فروخت' (اسرار، ص ۱۲، ۱۳) تک مندرج کر کے فرماتے ہیں کہ "یہ سب نطشے کا فلسفہ انا اور فلسفہ حیات ہے۔ جہاں تک افکار اقبال کی اساس کا تعلق ہے، اقبال بہ نسبت نطشے کے فشتے سے زیادہ متاثر ہے۔ فشتے کی کشمکش حیات میں اخلاق اور روحانیت کی بھی چاشنی ہے جو نطشے میں اس قدر نمایاں نہیں۔ فشتے ایک خاص انداز کا موحد ہے اور نطشے منکر خدا ہے۔"

اسی طرح "حکایت در ایں معنی کہ مسئلہ نفی خودی از مخترعات اقوام مغلوبہ بنی نوع انسان است" اور اس سلسلے میں ایک مستقل عنوان سے افلاطون پر جو تنقید کی گئی وہ خلیفہ صاحب کے الفاظ میں نطشے سے ماخوذ ہے۔ اس کے بعد "در بیان اینکہ تربیت خودی را سہ مراحل است" سے متعلق جناب خلیفہ صاحب لکھتے ہیں کہ "ان مراحل میں مرحلہ اول میں خودی کو شتر قرار دیا ہے۔ یہ خیال بعینہٖ نطشے سے ماخوذ ہے۔ باقی دو مراحل اقبال نے

اسلامیات سے لیے ہیں۔ نطشے کے یہاں بھی مراحل تین ہیں۔ وہ کہتا ہے روح حیات تین مراحل میں سے گزرتی ہے۔ (الف) اونٹ۔ (ب) شیر۔ (ج) حالت طفلی... اقبال نے نطشے کے تین مراحل میں سے صرف مرحلہ اشتری کو لے لیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال کے تین مراحل میں سے دو مراحل، اطاعت اور ضبط نفس دونوں اس میں پائے جاتے ہیں۔ نطشے کے یہاں جو مرحلہ شیری ہے اس کو اقبال نے دوسری(۱۸) جگہ بیان کیا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں اسے نظر انداز کر دیا ہے۔" اس کے بعد "حکایت طائرے از تشنگی بے تاب بود" میں ریزۂ الماس اور شبنم پر جو اشعار ہیں، وہ خلیفہ صاحب کے الفاظ میں براہ راست نطشے کے زیر اثر لکھے گئے ہیں۔ "حکایت الماس و زغال" خلیفہ صاحب کے نزدیک اس کا مضمون بھی نطشے سے ماخوذ ہے۔ "نطشے کی اخلاقیات کا اصول اولین جو اس کے مذہب کا کلمہ ہے، یہ ہے کہ "سخت ہو جاؤ۔" اس اصول کی تشریح میں نطشے نے بھی اس قسم کے استعاروں سے کام لیا ہے۔" .... "اپنی شاعری کے اس دور میں جس میں اسرار خودی تصنیف کی گئی، اقبال نطشے سے متاثر تھے۔ علاوہ اس داخلی شہادت کے جو اسرار خودی سے بکثرت اور بوضاحت مل سکتی ہے، مجھ کو اس بارے میں شخصی طور پر بھی کچھ معلومات حاصل ہیں۔ یورپ کے قیام کے دوران میں اقبال کو اس مومن قلب اور کافر دماغ مجذوب کا فلسفہ بہت دلکش معلوم ہوا۔"(۱۹)

اقبال اور نطشے کے تعلق پر لکھنے والوں میں سب سے زیادہ جامع، مدلل اور معلومات افزا محاکمہ جناب ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم صاحب نے اپنے اسی مضمون "اقبال، رومی اور نطشے" میں کیا ہے، اور اپنی تمام بحث کو ان الفاظ پر ختم کر کے گویا ماحصل پیش کیا ہے: "جہاں تک افکار کا تعلق ہے، انہوں نے نہ رومی کا کامل تتبع کیا ہے۔ نہ نطشے کا نہ برگساں کا، اور نہ کارل مارکس کا، نہ لینن کا۔ اپنے تصورات کا قالین بنتے ہوئے انہوں نے رنگین دھاگے اور بعض خاکے ان لوگوں سے لیے، لیکن ان کے مکمل قالین کا نقشہ کسی دوسرے کے نقشے کی ہو بہو نقل نہیں ہے۔ اپنی تعمیر کے لیے انہوں نے ان افکار کو سنگ و خشت کی طرح استعمال کیا ہے۔"(۲۰)

اس موضوع پر عبدالواحد صاحب کی رائے ملاحظہ ہو:

"نطشے اور اقبال میں کچھ مشابہت پائی (جاتی) ہے۔ اگرچہ بہت کم، اقبال نے نطشے سے تھوڑے ہی عرصہ بعد مرد کامل سے متعلق اپنے خیالات و نظریات پیش کیے (اسرار میں)، اس لیے بعض نے دیدہ و دانستہ اور بعض نے خواہ مخواہ نالائقی کی وجہ سے اقبال کو

نطشے کا خوشہ چین قرار دیا"(۲۱) اس کے بعد عبدالواحد صاحب نطشے کے فوق البشر کی صفات بیان کرتے ہیں اور مرد مومن کے اخلاق (جلال و جمال) سے ان کا مقابلہ کر کے نطشے کے تصور زماں اور "Eternal Recurrence" سے بحث کرتے ہیں اور اس تمام بحث کا ماحصل یہ ہے کہ نطشے کے ہاں قوت تباہ کن ہے۔ وہ صاحب جلال ہے۔ مگر اقبال کے نزدیک مرد مومن' جلال و جمال دونوں کا مجموعہ ہے۔ نیز خودی کی سعی پیہم نطشے کے ہاں مادی دنیا سے اور سیاسیات سے متعلق ہے۔ مگر اقبال کے ہاں خودی کی پرداخت کے لیے قوائے عمل کی حفاظت روحانی قوائے سے زیادہ متعلق ہے۔ اس کے بعد نطشے کے طبقاتی تصور اور اس کے ان خیالات کا جائزہ لیا ہے جو صنف نازک سے متعلق ہیں اور ان کا اقبال کے فلسفے سے مقابلہ کیا ہے اور یہ دکھایا ہے کہ نطشے بہتر یورپ کا حامی ہے اور اقبال بہتر انسانیت کا پرچار کرتا ہے۔

اس تفصیلی محاکے کے بعد خلیفہ صاحب کے مضمون محولہ بالا میں مندرج خلیفہ صاحب کے خیالات سے بحث کی گئی ہے۔ جس میں کوئلے اور الماس کی حکایت' خودی کی پرداخت کے لیے تین مرحلوں اور نطشے و اقبال دونوں کا افلاطون کی تردید کرنا وغیرہ سے متعلق تفصیلات ہیں۔ جن کا ماحصل یہ ہے کہ نطشے افلاطون کا اس لیے مخالف تھا کہ وہ تمام امور میں عقل ہی کو حاکم تصور کرتا ہے۔ جبکہ نطشے طاقت ہی کو امتیازی حیثیت دیتا ہے اور اقبال افلاطون کا مخالف اس لیے ہے کہ افلاطون خیالی دنیا (یعنی مسئلہ اعیان) کو عالم محسوس سے زیادہ پسند کرتا ہے اور اس طرح اس کا فلسفہ بے عملی پیدا کرتا ہے۔ انہیں وجوہات کی بنا پر علامہ ابن عربیؒ اور حافظؒ کا بھی مخالف ہے۔ نطشے کے مطابق انسان تین مراحل سے گزر کر کامل ہو سکتا ہے۔ شتر' شیر اور بچہ' اور اقبال کے نزدیک تین مراحل یہ ہیں۔ الف۔ پابندی قوانین' ب' ضبط نفس' ج' نیابت الٰہی' سوائے آخری سٹیج کے دونوں میں کوئی چیز مشترک نہیں ہے۔ نیز نطشے سے ۶ سو سال پہلے عبدالکریم الجیلی نے بھی انہیں تین مراحل کا ذکر کیا ہے جو اقبال کے ہاں بیان ہوئے ہیں اور ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اقبال نے نطشے کے افکار کے مطالعے سے ایک عرصہ پہلے الجیلی کے انسان کامل کا مطالعہ کیا تھا۔ نیز اقبال مرحلہ اول میں اونٹ کے کئی اچھے اوصاف' صبر۔ برداشت' وفا کا بیان کرتا ہے۔ مگر یہ یاد رہے کہ اونٹ ہمارے ادب میں انہیں حیثیتوں سے متعارف ہے۔ نیز قرآن مجید میں بھی اونٹ کے اوصاف مذکور ہیں۔ رہا کوئلہ اور الماس والا قصہ' ہو سکتا ہے کہ یہ حکایت اقبال کو بہت پسند ہو۔ اور انہوں نے اسے نطشے ہی سے لیا ہو۔ مگر اقبال نے ایمرسن' اور

جرمنی کے کئی شعرا کی نظموں کا اردو میں ترجمہ کیا ہے۔ لیکن ہم اس ترجمہ کی وجہ سے اقبال کو ان کے فلسفہ کا خوشہ چین قرار نہیں دے سکتے۔ نطشے اور اقبال میں بنیادی طور پر کوئی مشترک عنصر موجود نہیں ہے۔ سوائے فوق البشر اور مرد مومن یا مرد کامل کے رسمی اور اسمی اشتراک کے۔ اقبال نے نطشے کی خوبیاں اور غلطیاں بڑی ہمدردی سے واضح کی ہیں۔ لیکن وہ اس کا خوشہ چین نہیں ہے...'' (۲۲)

عبدالرحمان طارق نے بھی ''جہان اقبال'' میں اقبال کی نطشے سے اثر پذیری کا انکار کیا ہے۔ اور نطشے کی کتاب زرتشت کے کئی ابواب کا سلیس ترجمہ کرکے نطشے کے فوق البشر کی اخلاقی حالت اور مرد مومن کی اخلاقی عظمت کا مقابلہ کرکے اپنا مطلب واضح کیا ہے۔

جناب عبدالسلام ندوی نے معارف ۱۹۴۷ء کے کئی شماروں میں اقبال کا فلسفہ خودی کے عنوان سے اسرار پر مفصل بحث کرکے نطشے کے اثرات کا محاکمہ کیا ہے۔ وہ خلیفہ صاحب کے اس تجزیے پر کہ ''نطشے کے یہاں جو مرحلہ شیری ہے اس کو اقبال نے دوسری جگہ بیان کیا ہے۔ لیکن اس سلسلے میں اسے نظر انداز کر دیا ہے'' یوں اظہار خلیفہ کرتے ہیں۔ ''خلیفہ صاحب نے ہم کو یہ نہیں بتایا کہ ڈاکٹر صاحب نے مرحلہ شیری کو دوسری جگہ بیان کیا ہے' لیکن اگر اس کے معنی جبر سے اختیار میں آنے کے ہیں۔ تو اس سلسلہ میں ڈاکٹر صاحب نے اس کو بھی بیان کر دیا ہے۔

در اطاعت کوش اے غفلت شعار

مے شود از جبر پیدا اختیار'' (۲۳)

وہ لکھتے ہیں۔ ''اقبال کے نقادوں نے اس کے جواب میں زیادہ سے زیادہ یہ کیا ہے کہ نطشے اور ڈاکٹر صاحب کے فلسفہ میں فرق و امتیاز پیدا کرنے کی کوشش کی ہے۔ مثلاً خلیفہ صاحب نے فرمایا ہے' اقبال کے نصب العینی انسان میں ناز کے ساتھ نیاز بھی ہے' نیز فلسفہ بے خودی کا ذکر کیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ ''اقبال کو نطشے کی تعلیم کا وہی پہلو پسند آیا' جو اسلام کی تعلیم کا ایک امتیازی عنصر ہے'.... پروفیسر یوسف سلیم چشتی نے ایک مضمون ''اقبال اور فلسفہ مغرب'' میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ''فوق البشر'' مرد مومن کے مقابلے میں ناقص اور خطرناک ہے'۔ اور یوں دونوں کا مقابلہ کیا ہے... لیکن اس فرق و امتیاز کے دکھانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اسرار خودی کا فلسفہ نطشے سے ماخوذ و متاثر نہیں بلکہ وہ جیسا کہ ڈاکٹر صاحب کا دعویٰ ہے تمام تر مسلمان صوفیا و حکما کے مشاہدات سے ماخوذ ہے''۔(۲۴)

مولانا عبدالسلام نے اقبال کی اس حیثیت پر مفصل بحث کی ہے۔ لیکن انہوں نے اس

بحث کو محض اسرار تک محدود رکھتے ہوئے (جیسا کہ انہوں نے اعتراف کیا ہے) نتائج نکالنے میں غلطی کی ہے۔ مصنف کی دوسری تصانیف حتیٰ کہ رموز سے بھی دور رہنا فکر و حکمت کی اساس سمجھنے کے لیے ایک تکلف پیدا کرنے کے مترادف ہے جو نہایت بے جا ہے' اور اسی وجہ سے مولانا کے تمام مباحث لا حاصل ہو گئے ہیں۔ وہ علامہ مرحوم کے فلسفہ خودی کو اسرار کی حد تک جاننا چاہتے ہیں اور یہ خیال رکھتے ہیں کہ اس کے مآخذ کا پتا صرف ایک کتاب پر انحصار رکھنے سے چل سکتا ہے۔

ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب یوں رقمطراز ہیں' کہ "اقبال پر یورپ کا اثر کہاں ہوا۔ اس کا جواب دیتے وقت لوگوں نے عجیب عجیب ستم ظریفیاں کی ہیں۔ بعض اقبالسٹ اس بات پر مصر ہیں کہ اقبال نے یورپ کے افکار سے بالکل اثر قبول نہیں کیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں یہ چیز عظمت کے منافی ہے' لیکن راقم الحروف کو اس خیال سے اتفاق نہیں۔ اقبال یورپ کے خیالات سے بہت متاثر ہوئے۔ انہوں نے بعض افکار کو اپنے فلسفے میں جذب کیا۔ اور بعض سے رد عمل کے طور پر کوئی سلبی رائے قائم کر لی۔ البتہ اس حد تک درست ہے کہ اقبال یورپ کے افکار کو اسلامیات کی روشنی میں دیکھنے کے عادی ہیں۔ اور مقابلہ و تقابل کر کے اپنا اجتہاد کرتے ہیں' جو سرسید وغیرہ کے اجتہاد سے بالکل مختلف ہے۔ کیونکہ ان کا اجتہاد تقلیدی اجتہاد نہیں تھا۔ آپ نے برگسان کی Intuition کی بحثوں کا مطالعہ کیا اور کانٹ کے The Critique of Pure Reason پر تنقید کی۔ نطشے کے (بعض) افکار کی مدح کی اور براؤننگ کے پُر امید کلام سے حظ اٹھایا۔ اور پھر گوئٹے کے تصوف اور مشرق پسندی کی بھی تعریف کی۔ غرض یورپ کے فلسفہ کے بعض پہلوؤں سے متاثر ہونا بڑائی اور عظمت کے منافی نہیں۔" (۲۵)

شُد پریشان خوابِ من از کثرتِ تعبیرہا

ہم نطشے سے متعلق اس بحث کو ختم کرنے سے پیشتر علامہ اقبالؒ کے ایک مکتوب کا کچھ حصہ پیش کرتے ہیں۔ دیکھیے وہ خود اس تاثر کے سلسلے میں کیا فرماتے ہیں:

"بعض انگریز(۲۶) تنقید نگاروں نے اس سطحی تشابہ اور تماثل سے جو میرے اور نطشے کے خیالات میں پایا جاتا ہے' دھوکا کھایا ہے اور غلط راہ پر پڑ گئے ہیں۔ "دی اینتھم" والے مضمون میں جو خیالات ظاہر کیے گئے ہیں' وہ بڑی حد تک حقائق کی غلط فہمی پر مبنی ہیں۔ اگر مضمون نگار کو میری نظموں کی صحیح تاریخ اشاعت کا بھی علم ہوتا تو مجھے یقین ہے کہ میری ادبی سرگرمیوں کے نشوونما اور ارتقا کے متعلق اس کا زاویہ نگاہ بالکل مختلف نظر آتا۔ وہ

انسان کامل کے متعلق میرے تخیل کو صحیح طور پر نہیں سمجھ سکا اور میرے انسان کامل اور فوق الانسان کو ایک ہی چیز فرض کر لیا ہے۔ میں نے آج سے تقریباً بیس برس پہلے انسان کامل کے متصوفانہ عقیدے پر قلم اٹھایا تھا' اور یہ وہ زمانہ ہے جب کہ نہ تو نطشے کے عقائد کا غلغلہ میرے کانوں تک پہنچا تھا اور نہ اس کی کتابیں میری نظر سے گزری تھیں۔ یہ مضمون "انڈین انٹی کیوری" (ستمبر ۱۹۰۰ء) میں شائع ہوا' اور جب ۱۹۰۸ء میں مَیں نے ایرانی الٰہیات پر ایک کتاب لکھی تو اس مضمون کو اس میں شامل کر لیا گیا۔ انگریزوں کو چاہیے کہ میرے خیالات کو سمجھنے کے لیے جرمن مفکر کی بجائے اپنے ہم وطن فلسفی کے افکار کا مطالعہ کریں۔ میری مراد الیگزنڈر سے ہے جس کے گلاسگو والے خطبات پچھلے سال شائع ہو چکے ہیں۔

مسٹر ڈکنسن نے آگے چل کر میرے فلسفہ سخت کوشی کا ذکر کیا ہے۔ اس کا مدار علیہ وہ خیالات ہیں جو میں نے حقیقت کے متعلق اپنی نظموں میں ظاہر کیے ہیں۔ میرے عقیدے میں حقیقت ایسے اجزاء کا مجموعہ ہے جو تصادم کے واسطے سے رابطہ و امتزاج پیدا کرکے کل کی صورت میں تبدیلی کی سعی کر رہی ہے' اور یہ تصادم لا محالہ اس کی شیرازہ بندی پر منتج ہوگا۔ دراصل بقائے شخصی اور زندگی کے ارتقاء کے لیے تصادم ضروری ہے۔ نطشے بقائے شخصی کا منکر ہے۔ جو شخص حصول بقا کے آرزو مند ہیں' ان سے کہتا ہے' کیا تم ہمیشہ کے لیے زمانے کی پشت کا بوجھ رہنا چاہتے ہو۔ یہ الفاظ اس نے اس لیے کہے کہ اس کا زمانے کے متعلق تصور غلط تھا۔ اس نے کبھی مسئلہ زمان کے اخلاقی پہلو کو سمجھنے کی کوشش نہیں کی۔ لیکن اس کے برعکس میرے نزدیک بقاء انسان کی بلند ترین آرزو ہے۔ اس لیے میں تصادم و پیکار کو ضروری سمجھتا ہوں' اور یہ انسان کو زیادہ مستحکم کرتی ہے۔ اس لیے میں نے جمود و سکون اور اس نوع کے تصوف کو جس کا دائرہ محض قیاس آرائیوں تک محدود ہو' مردود قرار دیا ہے۔ میں تصادم کو سیاسی حیثیت سے نہیں بلکہ اخلاقی حیثیت سے ضروری سمجھتا ہوں۔ حالانکہ اس باب میں نطشے کا مدار خیالات غالباً سیاست ہے..."

"مَیں نے اسرار خودی پر چند تشریحی نوٹ لکھے تھے جنہیں آپ نے دیباچہ اسرار میں شامل کر لیا ہے۔ ان حواشی میں مَیں نے مغربی مفکرین کے افکار و عقاید کی روشنی میں اپنی حیثیت واضح کی ہے تاکہ اہل انگلستان میرے خیالات آسانی سے سمجھ سکیں۔ ورنہ قرآن حکیم' صوفیائے کرام اور مسلم فلاسفہ کے افکار سے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ میں نے اسرار کے پہلے ایڈیشن میں بزبان اردو جو دیباچہ لکھا ہے' اس میں یہی طریق استدلال اختیار کیا

گیا ہے۔

میرا دعویٰ ہے کہ اسرار کا فلسفہ مسلم صوفیا و حکما کے افکار و مشاہدات سے ماخوذ ہے۔ اور تو اور وقت کے متعلق برگسان کا عقیدہ بھی ہمارے صوفیا(۲۷) کے نزدیک نئی چیز نہیں ہے۔ قرآن الٰہیات کی کتاب نہیں۔ بلکہ اس میں انسان کی معاش و معاد کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے، پوری قطعیت سے کہا گیا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ ان کا تعلق الٰہیات ہی کے مسائل سے ہے۔ عہد جدید کا ایک مسلمان عالم جب ان مسائل کو مذہبی تجربات اور افکار کی روشنی میں بیان کرتا ہے، جن کا مبدا اور سرچشمہ قرآن ہے، تو یہ نہیں سمجھ لینا چاہیے کہ جدید افکار کو قدیم لباس میں پیش کیا جا رہا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ پُرانے حقائق کو جدید افکار کی روشنی میں بیان کیا گیا ہے۔ بدقسمتی سے اہل مغرب اسلامی فلسفہ کی تعلیم سے ناآشنا محض ہیں۔ اے کاش مجھے اس قدر فرصت ہوتی کہ میں اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب لکھ کر مغربی فلاسفہ کو اس حقیقت سے روشناس کر دیتا کہ دنیا کی مختلف قوموں کے فلسفیانہ خیالات ایک دوسرے سے کس قدر مشابہ ہیں۔"(۲۸)

اس مکتوب کی روشنی میں اور ناقدان اقبال کی کوششوں کو، جن کا سرسری ذکر کیا گیا ہے،(۲۹) دیکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ یہی کہنے کی گنجائش ہے کہ فلسفہ سخت کوشی یا مسئلہ خودی کے لیے جو اقبالؒ کے تصوف کا وردِ اولیٰ ہے، وہ نطشے کا خوشہ چین نہیں ہے۔ نطشے کے ہاں طاقت اور جدوجہد کا جو تصور ہے وہ اقبال کے ہاں بھی ہے۔ اقبال نے نطشے کا مطالعہ کرنے پر اپنے اور نطشے کے ان تصورات کو عملی جامہ پہنانے اور ان کے عواقب و نتائج کی حیثیت سے دیکھنے پر ہو سکتا ہے ایک طرح کی خاطر جمعی محسوس کی ہو۔ انہیں نطشے کے افکار کے کچھ پہلو اپنے افکار سے مماثل نظر آئے، انہیں انہوں نے پسند کیا۔ اور نطشے کے بیان کا ایک آدھ استعارہ بھی انہیں پسند آ گیا جسے انہوں نے اپنے بیان میں ضمناً ادا کر دیا۔ لیکن اس سے اس بات کا ثبوت فراہم نہیں ہو سکتا کہ اسرار کے بنیادی افکار نطشے کی تقلید پر مبنی ہیں۔

اقبال اور مغربی حکما کے تعلق کے سلسلے کی دوسری کڑی برگسان ہے۔ دیکھئے اس موضوع پر اہل قلم کیا فرماتے ہیں:

"وہ نطشے اور برگسان سے متاثر ہیں لیکن یہ بات قابل غور ہے کہ دوسرے فلسفیوں کو چھوڑ کر وہ انہیں دونوں سے کیوں متاثر ہوا۔ دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے نظریوں سے اقبالؒ کو اپنے مخصوص خیالات کی تائید حاصل ہو گئی۔ نطشے نے مغربی

کلیسائی افکار کی دھجیاں اڑائیں۔ وہ خدا کا منکر ہے، لیکن اس کے تصوّرات سے جو اخلاقی نتائج مرتب ہوئے ہیں وہ اسلامی تعلیمات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ فوق البشر کا نظریہ الجیلی کے انسان کامل کے نظریہ سے بہت مشابہ ہے۔ برگسان کا تخلیقی ارتقاء کا نظریہ بھی ان اصول سے بہت قریب ہے جو اقبال کو عزیز ہیں۔ برگسان کے نزدیک حیات ایک مستقل اور مسلسل تخلیق ہے جو بعض مخصوص قوانین و نوامیس کی پابند ہے۔ تعینات و کثرت، زمان و مکان، متناقض حقائق نہیں ہیں۔ عقل اشیاء کو فرداً فرداً تحلیل کر سکتی ہے۔ لیکن حقیقت کا علم اس کی دسترس سے باہر ہے۔ علم کا حقیقی سرچشمہ وجدان ہے۔ وہ زمانے کو استمرار یا دوران سے تعبیر کرتا ہے۔ اقبال نے اس تخیل سے مخصوص نتائج اخذ کئے ہیں۔"(۳۰)

"اقبال کا فلسفہ نطشے اور برگسان سے متاثر ہے۔ اس کی شاعری سے ہمیں شیلے کی یاد آتی ہے۔ اور وہ ایک مسلم کی حیثیت سے سوچتا اور محسوس کرتا ہے۔ بے شک اس نے مسلمانوں پر گہرے اثرات چھوڑے ہیں...."(۳۱)

عبداللہ انور بیگ کہتے ہیں۔ "اقبال نے وجدان کا تصور غزالیؒ سے لیا اور برگسان کے فلسفہ نے اسے اس کے تسلیم کرنے میں مدد دی۔"(۳۲)

"اقبال اور برگسان کا تصور وقت ایک سا ہے۔ سوائے اس امر کے کہ برگسان زندگی کی حرکت کو بے مقصد قرار دیتا ہے، اور توجیہ یہ کرتا ہے کہ حرکت اگر کسی مقصد کے تحت ہو تو وقت غیر حقیقی ہو جائے گا۔ اقبال اس گردش و حرکت کو قرآنی تعلیمات کے طفیل خاص مقصد کے تحت گردانتا ہے۔"(۳۳)

"جدید فلسفیوں میں اقبال، کانٹ، ہیگل، شوپن ہاور، نطشے اور برگسان، ان سب کے ساتھ تھوڑی دیر چل کر آگے گزر جاتا ہے۔ اس منزل پر وہ مولانا رومؒ سے جا ملتا ہے جو اس پر حقائق حیات کا انکشاف ایک نئے انداز میں کرتے ہیں..."(۳۴) "برگسان کائنات اور زندگی کی حرکت کو بغیر کسی غایت کے بتاتا ہے۔ اس لیے کہ غایت وقت کو غیر حقیقی بنا دیتی ہے۔ اقبال اس غایت کی توجیہ کرتا ہے کہ غایت سے مراد اگر پہلے ہی سے متعین منزل یا مقصد کی تجویز پر عمل کیا جائے تو ایسی حرکت واقعی وقت کو غیر حقیقی بنا سکتی ہے۔ کیونکہ اس طرح کائنات ایک سٹیج بن جائے گی اور تمام امور طے شدہ (ازلی) اور آزادی کا تصور بے سود ہو جائے گا۔ غایت کا ایک اور مطلب ہے کہ مقاصد اور نتائج کو بنایا اور بدلا جائے اور ان مقاصد کی طرف حرکت کی جائے۔ جوں جوں زندگی آگے بڑھے نئے نئے مقاصد پیدا ہوتے جائیں۔ اس طرح وقت ایک خط تو ہو گا لیکن پہلے سے کھچا ہوا نہیں بلکہ کھچا جا رہا ہے۔

انسانی عمل کھلے امکانات کو حقائق میں بدلتا جاتا ہے۔"(۳۵)

ڈاکٹر عشرت حسن "اقبال اور وائٹ ہیڈ" کے زیر عنوان رقمطراز ہیں "کہ برگسان سے تغیر کے سلسلے میں جیمس متاثر ہوا، اور جیمس و برگسان دونوں سے وائٹ ہیڈ متاثر ہوا اور اقبال نے وائٹ ہیڈ سے تصور لیا ہے۔ اگرچہ بعض جگہ اقبال نے وائٹ ہیڈ کے نظریات میں ترمیم روا رکھی ہے۔"(۳۶)

"کچھ دوسری قسم کے لوگ ہیں جو اقبال کو ایک فلاسفر کی حیثیت سے پہچانتے ہیں۔ لیکن ان کی کیفیت یہ ہے کہ ان کے نزدیک اقبال کے افکار و نظریات کے مآخذ حکمائے مغرب مثلاً نطشے، برگسان وغیرہ کے خیالات و تصورات ہیں۔ اگر وہ بعض صورتوں میں مآخذ نہیں تو کم از کم اقبال ان سے متاثر ضرور ہیں۔"(۳۷)

بشیر احمد ڈار "اقبال کے پیشرو" کے زیر عنوان یوں اظہار خیال کرتے ہیں کہ "کشف کے سلسلے میں اقبال کے لیے صوفیائے کرام کے مشاہدات زیادہ واضح تھے۔ انہوں نے صرف دوران زماں کا تصور برگسان سے لیا ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر (Thought) برگسان کے تصور فکر سے زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ برگسان نے Will اور Thought کو علیحدہ علیحدہ رکھا ہے، جب کہ اقبال کو یہ منظور نہیں ہے۔"(۳۸)

"نطشے کے بعد دوسرا یورپین فلسفی جو اقبال سے کچھ اشتراک نظریات رکھتا ہے، وہ برگسان ہے۔ اس کے نزدیک تغیر کائنات کی اساسی حقیقت ہے۔ حیات دائمی اور مسلسل تبدیلیوں کا مجموعہ ہے۔ مگر ہماری دماغی روشنی ہمیں ایسا بتاتی ہے کہ یہ سکون سے گزر رہی ہے۔ حرکت برگسان کے نزدیک کسی مقصد کی پابند نہیں۔ یہاں اقبال کے نظریات برگسان سے اتفاق نہیں رکھتے۔ یہ دونوں فلسفی Pure time پر (بجائے Serial time) یقین رکھتے ہیں۔ برگسان کی غلطی یہ ہے کہ اس نے زمان کو شخصیت سے زیادہ اہمیت دی ہے، جس پر اقبال نے برگسان پر کڑی تنقید کی ہے:

> "I venture to think that the error of Bergson consists in regarding time as prior to self, to which alone pure duration is predictable."(۳۹)

"میں یہ خیال کرنے کی جرأت کرتا ہوں کہ برگسان کی غلطی زمان کو شخصیت سے اہم قرار دینے پر مبنی ہے حالانکہ خالص دوران کا ادراک صرف شخصیت ہی کر سکتی ہے۔"

برگسان کے ہاں مادہ اور روح کی پیکار کے لیے کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ مادہ اور روح دونوں ازلی ہیں مگر اقبال کے ہاں ہر شے پر ایک قوت ارادی جسے خدا کہتے ہیں' اپنا عمل کر رہی ہے۔ برگسان عقل کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے مگر اقبال کے ہاں اگرچہ عشق کا مرتبہ بلند ہے لیکن عقل بھی عشق کی معاون و مددگار ہے' اور اچھی شے ہے جسے بالکل نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔"(۴۰)

اقبال کے افکار و نظریات اور یورپین حکما و فلاسفہ کے خیالات و تصورات میں یہ اختلاف کیوں ہے؟ اقبال کی رسائی حقیقت تک کیسے ہوئی؟ اور اس کے لیے انہوں نے کن صوفیائے کرام سے فیض حاصل کیا؟ اس عقدے کو کھولنے سے پہلے اقبال کی ذہنی کشمکش کا اندازہ لگانا ضروری ہے۔

ہم اس جائزے کے لیے ان کی معرکتہ الارا کتاب "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید"(۴۱) کے متعلقہ حصوں پر نظر ڈالنا ضروری سمجھتے ہیں۔ اس طرح ان کا عہد اضطراب واضح ہو سکے گا اور "مطمئنہ" زمانے کے لئے بنیادی تصورات کی نشاندہی ہو جائے گی۔

حواشی

۱۔ الغزالی صفحہ ۷۴۔ دکن ۱۹۰۱ء۔

۲۔ "A study in Iqbal's Philosophy" صفحہ ۱۷۰' بشیر احمد ڈار۔

3- "The Poet of the East" Page xi

۴۔ اقبالیات کا تنقیدی جائزہ صفحہ ۸۔ ۵۔ سیرت اقبال صفحہ ۱۴۳۔

۶۔ سیرت اقبال صفحہ ۱۴۳۔ ۷۔ ایضاً صفحہ ۱۴۴۔

8- "The Secrets of the Self". page X.

۹۔ اقبالنامہ جلد ۲ صفحہ ۲۹۔

10- "Iqbal's Educational Philosophy". Page 101.

۱۱۔ آثار اقبال صفحہ ۷۸۔ ۱۲۔ آثار اقبال صفحہ ۷۹۔ ۱۳۔ مقام اقبال صفحہ ۲۸۰۔

۱۴۔ اقبال ... "زمانہ" جنوری فروری ۱۹۴۸' مضمون جاگیشور ناتھ ورما۔

۱۵۔ اقبال کامل صفحہ ۳۱۷۔ ۱۶۔ ایضاً صفحہ ۳۱۸

۱۷۔ رسالہ "زمانہ" نومبر ۱۹۴۳ء سید اختر علی تلہری کا مضمون۔

۱۸۔ یہ "دوسری جگہ" باوجود تحقیق کے ہمیں نہیں مل سکی۔

۱۹۔ "اقبال" انجمن ترقی اردو' مضمون "رومی نطشے اور اقبال" از خلیفہ عبدالحکیم۔

۲۰- "اقبال"- انجمن ترقی اردو صفحہ ۹۹- (ایضاً)

21- "Iqbal. His.Art and Thought". page, 121.

۲۲- Iqbal His Art and Thought خلاصہ صفحات ۱۲۱- ۱۴۱

۲۳- "معارف" اکتوبر ۱۹۴۷ء صفحہ ۲۶۰- ۲۴- ایضاً صفحہ ۲۶۶-

۲۵- اردو "جنگ عظیم کے بعد" ۱۹۴۱ء صفحہ ۳۵-

۲۶- آج ان کی دیکھا دیکھی مشرقی تنقید نگار بھی وہی کچھ فرما رہے ہیں-

۲۷- لیکر ازل سے تا ابد ایک آن ہے

گر درمیاں حساب نہ ہو سال و ماہ کا-

۲۸- اقبالنامہ جلد اول صفحہ ۴۵۷ تا ۴۷۴-

۲۹- اقبالنامہ جلد اول صفحہ ۴۵۷ تا ۴۷۴-

۳۰- اقبال کا تصور حیات از یوسف حسین خان "جامعہ" اپریل ۱۹۳۸ء-

۳۱- اخبار سٹیٹس مین ۲۳ اپریل ۱۹۳۸ء- ۳۲- شاعر مشرق' صفحہ ۴۱۴-

۳۳- مقام اقبال صفحہ ۶۱- ۳۴- مقام اقبال صفحہ ۲۱۱-

۳۵- مقام اقبال صفحہ ۲۱۹-

۳۶- "معارف" جنوری ۱۹۵۲ء- ۳۷- خطبات اقبال' صفحہ ۱۱۱-

38- "A Study in Iqbal's Philoshophy". P.101-108

39- "The Reconstruction of Religious Thought in Islam", Page 75.

40- "Iqbal, His Art and Thought", page 140-141.

41- "The Reconsturction of Religious Thought in Islam."

چوتھا باب

عہدِ اضطراب

عشق کی اک جَست نے طے کر دیا قصہ تمام
اس زمین و آسماں کو بیکراں سمجھا تھا مَیں

عہد اضطراب کبھی تو مدت العمر تک ختم نہیں ہوتا اور کبھی چشم زدن میں حجابات دُور ہو جاتے ہیں۔ ان تعیّنات وجود کا سامنے سے ہٹ جانا دریائے توحید کی موجزنی پر منحصر ہے۔ وہ جسے چاہے منتخب کرے۔ لیکن اس انتخاب کے لیے بھی ایک حد تک منتخب فرد کی صلاحیتوں کو درخور اعتنا رکھا جاتا ہے۔ اس عہد اضطراب سے ہر ایک کو گزرنا ہوتا ہے۔ ابراہیمؑ اس میں سے ہو کر واصل بحق ہوئے۔ موسیٰؑ کو ہمکلامی کے شرف سے نوازنے سے پیشتر برسوں تک شعیبؑ کے ہاں شبانی پر مقرر کیا گیا' تب جا کر ان کے قلب کی گہرائیوں سے "ربی ارنی" کی صدا کروٹ لے کر بیدار ہوئی اور یہ بیداری تمامتر بیدار کرنے والے کے رحم و کرم پر منحصر تھی' ورنہ ہزاروں افلاطون گرداب فنا میں میٹھی نیند سو گئے' اور قلب کی بیداری نہ ملی۔ رومیؒ جیت گیا' رازی ہار گیا۔ بو علی غبار ناقہ میں گم ہو گیا اور عارف رومیؒ کا ہاتھ پردۂ محمل تک جا پہنچا۔ ابوجہل جہالت کی تاریکیوں میں غوطہ زن رہا اور اس پر حقیقت منکشف نہ ہو سکی۔ بلالؓ حبشہ کی تاریکیوں سے ابھر کر حسن و عرفان کے تجلّی زار میں گلگشت فرمایا کیا۔ فلسفی کے ہاتھ حقیقت کا سر رشتہ نہ آسکا۔ منطق صغریٰ سے نکلا تو کبریٰ میں جا پھنسا' اور قلندر جو دو حرفوں کے علاوہ کچھ نہیں رکھتا تھا' سب کچھ پا گیا:

قلندر جزُ دو حرف لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا
فقیہِ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا

(بال جبریل' ص ۳۲)

جس نے من کی دنیا میں سیر کی اسے اپنا یا اپنے کا سراغ مل گیا۔ کسی کو دیر سے اور کسی کو سویرے' یہ وادی بڑی کٹھن اور پُر خطر ہے:

رہرو راہِ محبت کا خدا حافظ ہے
اس میں دو چار بہت سخت مقام آتے ہیں

کبھی زندگی انہیں دو چار مقامات پر ختم ہو جاتی ہے اور کبھی لیلائے معنی تک رسائی ہو جاتی ہے۔ بہر حال اس عہد اضطراب سے گزرنا ناگزیر ہے۔ ان لوگوں کے لیے یہ سفر زیادہ تکلیف دہ ہوتا ہے جو عقل اور محض عقل کے سہارے خرام ناز فرمایا کرتے ہیں۔ عین منزل مقصود کے پاس عقل جواب دے جاتی ہے اور رفرف عشق سے تعلق نہ ہو تو سراسیمگی کا شکار ہونا پڑتا ہے:

اگر یک سر موئے برتر پرم
فروغِ تجلّی بسوزد پرم

اقبال اس عہد اضطراب سے گزرے ہیں، اور بڑے تزک و احتشام کے ساتھ، یورپ کے فلاسفہ و حکما کا پورا کارواں گرد راہ کی نذر کرتے ہوئے انہیں اپنی منزل مقصود کی حقیقت کا علم جلد ہی ہو گیا اور یوں انہیں رفرف عشق کی یاوری سے کامیابی نصیب ہوئی۔

عشق کیا ہے؟ ولولہ حیات، مافوق و مابعد، تحت و بالا سے بے نیازی، اپنی دُھن میں پختگی اور سرشاری، ہمالہ راہ میں آئے تو خاطر میں نہ لانا:

شیشہ اگر سنگ زد ایں چہ مقام گفتگوست
عشق بدوش مے کشد ایں ہمہ کوہسار را

اس عشق کی کارفرمائیاں کائنات کی رنگینی اور کاروانِ حیات کی بقا کی ذمہ دار ہیں: عشق نہ ہو تو شرح و دین بتکدۂ تصورات،

صدقِ خلیلؑ بھی ہے عشق، صبرِ حسینؓ بھی ہے عشق
معرکۂ وجود میں بدر و حنین بھی ہے عشق

(بال جبریل، ص ۱۱۲)

یہ عشق زندگی کی جولانی ہے، باعث تنگ دامانی نہیں، اس سے قومیں اُبھرتی ہیں، افراد چمکتے ہیں، نظریات زندہ و پایندہ عمل کی صورت میں متشکل ہوتے ہیں۔ یہ جس گھر سے سر اٹھائے وہ سر بہ فلک عمارت میں تبدیل ہو جاتا ہے اور وہاں بقائے دوام آتی ہے۔ اقبال کا تصوّرِ عشق یہ نہیں ہے، (بقول حالی):

اے عشق تو نے اکثر قوموں کو کھا کے چھوڑا
جس گھر سے سر اُٹھایا اس کو بٹھا کے چھوڑا

اس کی جاں نثاری اور جان سپاری محبوبہ کو مائل بہ کرم کرتی ہے اور منزل شوق میں اس سے مدد ملتی ہے:

جان تم پر نثار کرتا ہوں
مَیں نہیں جانتا دعا کیا ہے

(غالب)

حقیقت تک رسائی کا آسان طریقہ یہی عشق ہے۔ جس کی اک جست وہاں لے جاتی ہے جہاں نہ آن ہے نہ جہت و مکان ہے' اور اس کا کمال "لی مع اللہ وقت" کے درجہ اعلیٰ پر فائز ہونا ہے۔

اقبال صاحب حضور تھے۔ راقم الحروف کا یہ دعویٰ ہے اور اس کے لیے متعلقہ باب میں وجوہات پیش کی جائیں گی۔۔ لیکن اس سے پیشتر ہم اقبال کے "رازیانہ" پیچ و تاب پر ایک سرسری نظر ڈالنا ضروری سمجھتے ہیں۔ یوں تو اقبال کے افکار کی تدریجی صورت حال کا خاکہ ان کے اردو اور فارسی کلام میں منتشر صورت میں موجود ہے جس کی شیرازہ بندی سے ان کا فلسفیانہ نظام متشکل ہو سکتا ہے۔ لیکن ہم اپنے موضوع کی مناسبت سے صرف ان چند ضروری مقامات کی نشاندھی پر اکتفا کریں گے جنھیں ان کے آئندہ افکار کے لیے اساسی حیثیت حاصل ہے اور اس کے لیے بھی جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے' ان کا فلسفیانہ شاہکار پیش نظر رکھیں گے۔

ذات

"تصور باری تعالیٰ اور عبادت کا مقصود" کے زیر عنوان علامہ نے قدیم و جدید افکار پر بحث کرنے کے بعد اپنا نظریہ پیش کیا ہے۔ انہوں نے سب سے زیادہ زور خدا کے ایک شخص ہونے پر دیا ہے:

"If God is an Ego and as such an individual, how can we conceive Him as infinite? The answer to this question is that God cannot be conceived as infinite in the sense of spatial infinity. In matters of spiritual valuation more immensity counts for nothing." page 80.

"اگر خدا ایک اَنا ہے اور اس طرح ایک شخصیت' تو ہم اسے ایک لامحدود کے طور پر کیسے تصور کر سکتے ہیں؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مکانی لامحدودیت کے

معنوں میں لا محدود خدا کا تصور نہیں ہو سکتا۔ (یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ) روحانی اقدار کے معاملات میں وسعت محض کی کوئی وقعت اور اہمیت نہیں ہوا کرتی..."

دیکھئے یہیں سے اقبال کا مسلک وجودی فلسفیوں سے علیحدہ ہو گیا ہے۔ یہی وہ مسئلہ ہے جو فلسفے' الٰہیات' کلام' تصوف اور روحانیت کی اصل اصول ہے۔ اس کو سمجھنے کے لیے فکر انسان اس وقت تک محو عمل ہے اور اس حقیقت کو جیسا کہ پروفیسر ایم۔ایم شریف نے کہا ہے جاننا ناممکنات میں سے ہے "میرا یقین ہے کہ حقیقت دائمی طور پر پوشیدہ رہے گی۔ بطور کُل کے' ایک محدود غیر محدود کا اور ایک جزو کُل کا ادراک کیسے کر سکتا ہے۔" تاہم ہر صاحب نظر نے اپنے اپنے مقام کی رعایت سے اپنی اپنی بساط کے مطابق اپنے افکار کا اظہار کیا ہے۔ اقبال کہتے ہیں:

"The Ultimate Ego is, therefore, niether infinite in the sense of spatial infinity nor finite in the sense of the spacebound human ego whose body closed him off in reference to other egos. The infinity of the Ultimate Ego cosists in the infinite inner possibilities of His creative activity of which the universe as known to us, is only a partial expression." (page 90)

(ترجمہ) "لہٰذا انائے مطلق' نہ ہی مکانی لا محدودیت کے معنوں میں لا محدود ہے اور نہ ہی وہ مکان گزین انسانی انا کے معنوں میں محدود ہے کہ جس کے جسم نے اپنے آپ کو دوسری اناؤں کے حوالہ جات(۱) کی رو سے مقید کر رکھا ہے بلکہ انائے مطلق کی لامحدودیت ان لا محدود باطنی تخلیقی امکانات پر مشتمل ہے جن میں سے کائنات جو عالم وجود میں آئی ہے محض ایک جزوی اظہار ہے..."

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آرہی ہے دما دم صدائے کُن فیکون

(بال جبریل' ص ۴۰)

خدا کی شخصیت اور اس کے ایک فرد ہونے کے سلسلے میں نکلسن نے اقبال کے نظریات واضح کرتے ہوئے کہا ہے:

"God Himself is an individual. He is the most unique

individual,"…. (page XVI. The Secrets of the Self.)

(ترجمہ) ”خدا خود ایک شخص ہے، وہ سب سے زیادہ منفرد شخص ہے۔“

نیز امام احمد بن حنبلؒ کا بھی یہی عقیدہ تھا۔ لیکن خدا کی شخصیت اور اس کی ذات کا جو تصور علامہ نے یہاں پیش کیا ہے، یہ ان کا ذاتی تصور ہے اور یہی ان چند مقامات میں سے ایک مقام ہے، جہاں اقبال کا اپنا (ذاتی) فلسفہ بیان ہوا ہے اور یہی وہ نظریہ ہے جس کی بنا پر علامہ نے برگسان کے خالص دوران کو شخصیت سے زیادہ اہمیت دینے پر اعتراض کیا ہے(۲) یہ مقام نہایت مشکل تھا۔ لہٰذا اقبال کے نظریات سے بحث کرنے والوں نے اسے نظر انداز کر دیا ہے اور تفصیلی مباحث میں نہ پڑے، بلکہ شیخ محمد اکرام صاحب نے موج کوثر میں اس امر کا اظہار کیا ہے کہ ”اقبال ذات باری کے متعلق دقیق جھگڑوں میں نہیں پڑے۔“(۳) ہمارے خیال میں اقبال کا یہی تصور ہے جو اسے وجودی فلسفی ہونے سے بچاتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ دلیرانہ اظہار اقبال کا خدا کے علم سے متعلق نظریہ ہے۔ وہ خدا کی تخلیقی قوت اور دوام پر بحث کرتے ہوئے خدا کے علم کے بارے میں یوں رقمطراز ہیں:

"The future certainly pre-exists in the organic whole of God's creative life, but it pre-exists as an open possibility, not as a fixed order of events with definite out-lines" … (page 109)

”خدا کی تخلیقی حیات میں مستقبل یقیناً پیشتر سے ہی موجود ہے۔ لیکن اس کا وجود ایک کھلے ہوئے امکان کی حیثیت سے ہے اور واقعات کی متعینہ ترتیب کی صورت میں جس کے جملہ حواشی مقرر ہوں (مستقبل کا ہر واقعہ) نہیں ہے…“

اقبال کا یہ تصور تمام تر انفرادی ہے اور وہ اس کے عواقب سے مکمل طور پر باخبر ہیں۔ یہ تصور انہوں نے خدا کو جمود سے مبّرا ثابت کرنے اور بالخصوص تقدیر اور جبر کے عمومی تصورات سے بچنے کے لیے قائم کیا ہے۔

"If history is regarded merely as a gradaully revealed photo of a predetermined order of events, then there is no room in it for novelty and initiation"….(page 110.)

(ترجمہ) ”اگر تاریخ کو محض پیشتر سے مرتب اور مقرر واقعات کی ایک ایسی تصویر قرار دیا جائے جو آہستہ آہستہ رونما ہو رہی ہے تو اس طرح اس میں جدّت (فکر

و عمل کی جدّت) اور ندرت کی کوئی گنجائش نہیں رہتی ہے۔"

عمل کو آزاد اور تخلیق کو بامعنی ثابت کرنے کے لیے اقبال نے ان تصورات کو قائم کیا ہے اور انہیں اس طرح خدا کی طاقت کے بظاہر غیر محدود ہونے کے شک کا مکمل خیال ہے۔

"No doubt, the emergence of egos endowed with the power of spontaneous and hence unfore-seeable action is, in a sense, a limitation on the freedom of the all inclusive Ego. But this limitation is not externally imposed. It is born out of His own creative freedom whereby, He has chosen finite egos to be participators of His life, power and freedom." (Page 110.)

"اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسی اناؤں کی تخلیق جو عمل کی ایسی صورتوں کی حامل ہوں، جن کا پیشتر سے کوئی تعین نہیں اور وہ ان کی مرضی سے متعلق ہیں، ایک طرح سے (بہ صورت حالات) انائے مطلق کی آزادی پر حد بندی (پابندی) قائم کرتی ہے۔ لیکن یہ (پیش نظر رہے) پابندی اس پر عائد نہیں کی گئی ہے بلکہ اس نے اس کی تخلیقی آزادی سے جنم لیا ہے اور اس طرح اس نے ان محدود اناؤں کو اپنی زندگی، قوت اور آزادی میں حصہ لینے کے لئے منتخب فرما لیا ہے"

اقبال کا یہ جواز پیش کرنا تصوراتی قسم کا ہے۔ انہوں نے اس کے لئے قرآن سے حوالے نہیں دیئے ہیں اور اسلامی نقطۂ نظر سے اس مسئلے پر بحث کرنے اور نتائج کے لحاظ سے اختلاف کرنے کی کافی گنجائش نکل سکتی ہے۔(۴) لیکن یہ پیش نظر رہنا چاہیے کہ اقبال کے یہ نظریات ان کے ان خیالات سے گہرا تعلق رکھتے ہیں جو آدم کی قوت تخلیق اور انسانی قوت کے لامحدود امکانات سے متعلق ہیں اور ان لامحدود امکانات کا واسطہ قرآن کی ان آیات سے ہے جن میں آدم کی قوت تسخیر کا ذکر ہے "انا سخرنا لکم ما فی السمٰوات وما فی الارض جمیعا" اور اسی وجہ سے اقبال کا آدم "تو شب آفریدی چراغ آفریدم" کا اظہار کرتا ہے جو انسان کی قوت تخلیق کا اقرار و اعلان ہے۔ وہ "علمنا آدم الاسما..." کی عملی تفسیر ہے۔ خدا سے مقابلے یا حریفانہ کشمکش کا اظہار نہیں ہے، جیسا کہ اکثر اقبالسٹوں نے تصور کر رکھا ہے۔

انسان کی قوت تخلیق اور اس کی عظمت اور خلافت کا اقبال کے فلسفیانہ افکار کو ایک خاص سمت میں متحرک کرنے میں بڑا حصہ ہے۔ اقبال ھبوط آدم کے سلسلے میں آدم کے گناہ

کے تصور کو تسلیم نہیں کرتا اور آدم کی تخلیق کا بلند مقصد پیش نظر رکھتے ہوئے اس دنیا کی زندگی کو بڑی اہمیت دیتا ہے تاکہ اس میں احساس خودی کے بعد انسانی خودی دوسرے عالم میں مزید مراحل ترقی طے کر سکے۔

"I am, therefore, inclined to think that the 'Jannat' in the Quranic narration is the conception of a primitive state in which man is practically unrelated to his environment and consequently does not feel the sting of human wants, the birth of which alone marks the beginning of human culture." (Page117.)

(ترجمہ) "لہٰذا مَیں یہ خیال کرنے پر مائل ہوں کہ "جنّت" قرآن کے بیان میں ایک ابتدائی حالت کا تصور و تعقل ہے، جس میں انسان عملی طور پر اپنے ماحول سے غیر متعلق اور بیگانہ ہے، اور اسے یوں انسانی تمناؤں کی خلش کا احساس نہیں ہے، جب کہ محض انہی تمناؤں کی تخلیق سے انسانی تہذیب و تمدّن کی ابتدا ہوتی ہے..."

اقبال نے جس طرح قرآن کی سورۃ ۲ اور سورۃ ۲۰ کا تعلق قائم کر کے ھبوط آدم کے مسئلے کو واضح کیا ہے وہ ان کے کمال قرآن فہمی کا ایک نادر نمونہ ہے۔ انسان کے اوّلین گناہ سے متعلق علاّمہ اسد بھی اقبال سے متفق ہیں:

"Islam, is emphatic in the assertion that man can reach Perfection in his earthly individual life and this by making full use of all the worldly possibilities of his life.... In Islam we know nothing of an original sin."(5)

(ترجمہ) "اسلام اس نظریے پر زور دیتا ہے کہ انسان اپنی اس جہان کی انفرادی زندگی میں کمال حاصل کر سکتا ہے اور یہ کمال اسے اپنی زندگی میں اس دنیا کے جملہ امکانات سے متمتع ہو کر حاصل ہو سکتا ہے... اسلام میں ہمیں ابتدائی گناہ (گناہ آدم) کا تصور کہیں نہیں ملتا..."

شجر ممنوعہ کے نزدیک جانے اور اس کے نتیجے میں ھبوط آدم کے وقوعے سے پہلے آدم کی خلافت ارضی کا ذکر اللہ تعالیٰ ملائکہ مقربین سے کر چکے تھے اور تخلیق آدم کا مقصد ہی اسے ارضی خلافت عطا کرنا تھا جس کے لئے ھبوط آدم لازمی تھا۔ لہٰذا جو فعل آدم اس لابدی

ھبوط کو عملی جامہ پہنانے کی وجہ بنتا ہے اسے آدم کا گناہ قرار دینا واقعی غور طلب معاملہ ہے۔ بے شک آدم اور اس کی زوجہ پر اس فعل کے بعد عتاب' نازل ہوتا ہے لیکن یہ 'عتاب' عتاب نہیں ہے' کرم ہے اور بے حساب ہے۔ اقبال سے پہلے کے مسلم مفکرین نے اس مسئلے پر اس حیثیت سے بہت کم سوچا ہے اور ہمارے نزدیک اقبال کی اجتہادی اہمیت جن چند مسائل کی وجہ سے ہے' ان میں سے ایک یہ بھی ہے۔

اقبال نے فرد کی آزادی پر جو زور دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے فلسفیانہ افکار میں انسان کی عظمت کا تصور اساسی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ خودی اور شخصیت کے ضمن میں کہتے ہیں :

"My feelings, hates and loves, judgments and resolutions are exclusively mine. God Himself cannot feel, judge and choose for me when more than one course of action are open to me." (Page 139)

(ترجمہ) "میرے احساسات' نفرتیں اور محبتیں' تعقل اور فیصلے' (سب کے سب) واضح طور پر میری ذات سے ہیں۔ جب میرے سامنے ایک سے زیادہ عمل کی راہیں رونما ہوں تو خود خدا میرے لئے احساس' تعقل اور انتخاب نہیں کر سکتا..."۔

یہی وجہ ہے کہ اقبال نے 'ترا ایں کشمکش اندر طلب نیست' اور اسی معنی کے دوسرے اشعار میں خدا اور انسان کی فکری اور تعمیری دنیا میں فرق واضح کیا ہے۔ اس تصور میں بھی اقبال کی ذاتی رائے اور افتاد طبع کی جھلک موجود ہے۔

علامہ نے نماز کی ضرورت اور اہمیت کا نہایت حکمت آفریں الفاظ میں یوں اظہار کیا ہے :

"Prayer in Islam is the ego's escape from mechanism to freedom."…. (Page 152)

(ترجمہ) "اسلام میں نماز انا کا (اپنے گرد و پیش کی علت و معلول کی پیدا کردہ متعینہ فضا) ماحول سے نکل کر آزادی تک پہنچنا ہے"۔

خودی کے استحکام اور خدا کے رُوبرو ہو کر برقرار رہنے کا تصور پیش کر کے وجودی فلسفے کی مشکلات کو واضح کیا ہے جس کے نزدیک محدود شخصیت کا لامحدود شخصیت کے رُوبرو قیام

ناممکن ہے۔

"This difficulty is based on a misunderstanding of the true nature of the infinite. True infinity does not mean infinite extension which cannot be conceived without embracing all available finite extensions. Its nature consists in intensity and not extensity, and the moment we fix our gaze on intensity, we begin to see that the finite Ego must be distinct though not isolate from the Infinite." (Page. 164.)

(ترجمہ) "یہ دقت لا محدود کی صحیح صورت حال سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ صحیح لامحدودیت سے مراد لامحدود پھیلاؤ نہیں ہے، جس کا تصور تمام امکانی وسعتوں کو گھیر لینے کے بغیر ممکن نہیں ہو سکتا۔ اس (لامحدود) کی (نیچر) اصلیت وسعت پر مبنی نہیں ہے، بلکہ اندرونی کمال (لامحدودیت) پر ہے۔ جب ہم اس کمال پر نظر ڈالتے ہیں تو ہمیں یہ تعقل ہونے لگتا ہے کہ یہ محدود انا لا محدودیت سے معرّا نہ ہوتے ہوئے بھی لازمی طور پر منفرد ہونی چاہیے۔"

اب یہ حقیقت زیادہ واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال کے ہاں اللہ کے اس تصور کی بنیادی وجہ ان کا فلسفہ شہود ہے اور وہ وجودیت کے سخت مخالف ہیں۔ لیکن اس کے باوجود چند اقبالسٹ، اقبال کے وجودی ہونے پر مُصِر ہیں۔ یوسف سلیم چشتی، ارمغان حجاز کی شرح میں لکھتے ہیں "سابقہ تصانیف میں مسئلہ وحدۃالوجود پر جس قدر پردے ڈال دیئے تھے، وہ سب ہٹا دیئے ہیں، اور صاف لفظوں میں 'لاموجود الااللہ' کا اقرار و اعلان کیا ہے"۔ راقم الحروف اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ارمغان حجاز، "اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید" سے بعد کی تصنیف ہے اور اس میں اقبال نے اپنے دل کی باتیں کھُل کر بیان کی ہیں۔ لیکن اِن سے اُن کے فلسفے کے وجودی ہونے کا استدلال پیدا کرنا اقبال پر بُہتان ہے اور ان کے فلسفے کو نہ سمجھنے کا اقرار و اعلان ہے۔

محمد طاہر صاحب فاروقی کا یہ کہنا غلط ہے کہ "مسلمان صوفیوں کا عقیدہ ہے کہ کائنات خدا سے علیحدہ نہیں بلکہ اس کے مظاہر کا نام عالم ہے۔ قرآن کی آیات بھی اس حقیقت پر شاہد ہیں۔ اقبال بھی وحدۃالوجود کے قائل ہیں۔ لیکن اپنے بیان میں اس مصلحت کو پوشیدہ رکھنا چاہتے ہیں۔ مگر جوش میں آ کر اصل حقیقت بھی کہہ جاتے ہیں"(۶) گویا اقبال ادبی

منافقت سے کام لیتے ہیں۔ طاہر صاحب نے یہ نظرانداز کر دیا ہے کہ مسلمان صوفیاء سب کے سب وحدۃالوجود کے قائل نہیں رہے' ان کا ایک طبقہ اس کا مخالف رہا ہے اور اقبال نے تو بڑی شدّ و مد کے ساتھ وحدۃالوجود کی مخالفت کی ہے۔ ابن تیمیہؒ اور مجدد الف ثانیؒ کے افکار کو مسلم صوفیائے کرام کے زُمرے سے کیسے خارج کیا جا سکتا ہے جو فلسفہ وجود کے مخالف ہیں۔

کشف و شہود

تصوف کی بنیاد کشف و شہود پر نہیں ہے اور نہ ہی اس کا ماحصل کشف کا حصول ہے۔ لیکن یہ یاد رہے کہ کشف و شہود کو تصوف اور تمام باطنی شعبوں سے گہرا تعلق ہے اور علم کا یہ سریع السیر اور یقین خیز ذریعہ سالک راہ کو اطمینان بخشتا ہے۔ علامہ اقبال "اسلامی کلچر کی روح" کے ضمن میں نبوّت کے خاتمے پر جس طرح استدلال کرتے ہیں' وہ ان کے فلسفہ اسلامیات کی تشکیل میں اُنسانی جدوجہد اور کشف کی حقیقت و ماہیت جاننے کے لئے نہایت اہم نکتہ ہے:

> "The idea of finality, therefore, should not be taken to suggest that the ultimate fate of life is complete displacement of emotion by reason. Such a thing is neither possible nor desirable. The intellectual value of the idea is that it tends to create an independent critical attitude towards mystic experience by generating the belief that all personal authority, claiming a supernatural origin, has come to an end in the history of man." (Page 177.)

> "لہٰذا خاتمیت کے تصور سے یہ نتیجہ نہیں نکالنا چاہیے کہ اب زندگی انجام کار مکمل طور پر جذبے کو ترک کر کے اس کی جگہ دلیل (عقل) کو (ہر معاملے میں) حکمران بنا لینا ہے۔ ایسی بات نہ تو ممکن ہے اور نہ ہی درکار ہے۔ اس خیال کی عقلی قدر و قیمت یہ ہے کہ اس سے روحانی تجربے پر آزاد تنقید کرنے کا مزاج پیدا ہوتا ہے اور وہ اس طرح کہ انسان کی تاریخ میں وہ ذاتی (فکری) بالادستی جو فوق الفطری اساس کی دعویدار ہو' ختم ہو گئی ہے۔"

قریباً تمام مسلم صوفیہ کا یہی عقیدہ ہے' جو کشف شرعی حدود کے اندر ہو اور جس کا علم الہام نبی کی تصدیق کرتا ہو' وہی صائب اور درست ہے اور جو کشف وحی الٰہی کی کسی حیثیت

سے بھی تردید کر کے اپنی جانب سے انفرادی یا شخصی دعوے کی بناء پر کوئی نیا نظریہ قائم کرے اس کشف کو من جانب ابلیس قرار دیا جاتا ہے۔ اور یہی وہ معیار ہے جو اسلامی کشف و شہود کو غیر اسلامی کشف و شہود سے جدا کرتا ہے۔

ہمیں اقبال کے اس زمانۂ غیاب و جستجو میں سے تین باتیں بڑی وضاحت کے ساتھ ملتی ہیں اور انہیں پر ان کے آئندہ فکر و نظر کی بنیادیں استوار ہوتی ہیں:

۱۔ انسانی عظمت اور خودی کا احساس

۲۔ تصوف کو (اور کشف و شہود کو) ایک خاص زاویہ نظر سے دیکھنا۔

۳۔ عشق کی ہمراہی۔

ان امور پر انہوں نے کس حد تک پابندی اختیار کی اور ان کا مسلک کس صورت میں متشکل ہوا، اس پر تفصیلی بحث سے پہلے متعلقہ صوفیہ میں سے چند ایک کا تقابلی ذکر کرنا ضروری ہے۔

حواشی

۱۔ جب کہ کوئی انا اس کے مشرق میں، کوئی مغرب میں، کوئی جنوب میں، کوئی شمال میں، کوئی اوپر اور کوئی نیچے واقع ہو۔

۲۔ اسلامی الہیات کی تشکیل جدید، صفحہ ۵۷ و ۷۵۔

۳۔ موج کوثر صفحہ ۲۱۷۔

۴۔ حضرت مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں یہ بیان کیا ہے کہ خدا کے علم میں وقت ازل سے لے کر ابد تک ایک آن واحد ہے جس میں اس نے ہر فرد کے جملہ اعمال کو، حالات کو اور افکار کو جانا ہے۔ اس کے علم میں زید اسی وقت پیدا ہو رہا ہے، جوان ہو رہا ہے، مر رہا ہے، حشر میں موجود ہے، وغیرہ وغیرہ۔

5- Islam, At the Cross Roads (1934.) - Page 25.

۶۔ سیرت اقبال صفحہ ۲۹۶۔

پانچواں باب

اقبال کے مشرقی منابعِ فکر

شنیدم آنچہ از پاکانِ اُمت
ترا با شوخیِ رندانہ گفتم

(ارمغان حجاز، ص ۹۸۶)

مشرقی فلاسفہ و حکماء اور صوفیائے کرامؒ، رومیؒ ابن عربیؒ، الجیلیؒ، شافعیؒ، داتا گنج بخشؒ، ابوالعلا معرّی، ابن حزم، علامہ دوانی، ملا باقر، ابن خلدون اور "جس کے نفس گرم سے ہے گرمی احرار" مجدد الف ثانیؒ۔

ہم تیسرے باب میں اقبال اور مغربی حکماء کے تعلق پر مختصر بحث کر آئے ہیں۔ اور اقبال کا ان حکماء سے متاثر ہونا ثابت نہیں ہو سکا۔ اب مشرقی منابع فکر سے اس خیال سے رجوع کرنا ہے کہ اقبال کا 'پنہاں' واضح ہو سکے، اور ہم ان کی طرف سے کم نظری کے ملزم نہ قرار پائیں:

کم نظر بے تابیٔ جانم ندید
آشکارم دید و پنہانم نہ دید

(پیام مشرق، ص ۱۸۷)

"اقبال کی شاعری کی روح اسی قرآنی تعلیم سے اکتساب نور کرتی ہے جس کے متعلق گوئٹے نے کہا تھا کہ ہم اپنی انتہائی بلندیوں پر بھی اس تعلیم سے آگے نہیں بڑھ سکتے"۔(۱)

"اقبال کا تصور حیات، فرد و ملّت، سب کچھ اسلامی اصول حیات پر مبنی ہے، قرآن مجید نے کائنات اور زندگی کا جو تصور پیش کیا اقبال نے اسی تصور کو اسلامی تاریخ کی روشنی میں پیش کیا ہے۔"(۲)

"جدید فلسفیوں میں وہ کانٹ، ہیگل، شوپن ہاور، نطشے اور برگساں ان سب کے ساتھ تھوڑی دیر چل کر آگے گزر جاتا ہے۔ اس منزل پر وہ مولانا رومؒ سے جا ملتا ہے۔ جو اس پر حقائق حیات کا انکشاف ایک نئے انداز میں کرتے ہیں۔"(۳)

رومیؒ

ہم مشرقی حکماء و صوفیائے کرام میں سے مولانا رومیؒ کو سب سے پہلے قابل مطالعہ سمجھتے ہیں اور اس کی دیگر چند وجوہات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اقبال نے بڑی فراخ دلی اور محبت کی ساتھ رومیؒ کا ذکر جا بجا کیا ہے اور اپنے کمال فن اور حکمت کو رومیؒ کے تتبع کا نتیجہ اور فیض قرار دیا ہے۔ "جاوید نامہ" اس پر مکمل شہادت پیش کرتا ہے۔ اسرار و رموز کی بحر اور تمثیلی طریق اظہار اس امر کی بیّن دلیل ہے کہ علامہ مرحوم' مولانا رومیؒ سے نہایت عقیدت رکھتے ہیں اور ان سے بہت متاثر ہیں اور اپنی اثر پذیری پر نازاں بھی ہیں۔

پروفیسر نکلسن ترجمہ اسرار کے دیباچے میں رقمطراز ہیں :

"Much as he dislikes the type of Sufism exhibited by Hafiz, he pays homage to the pure and profound genius of Jalal-ud-Din, though he rejects the doctrine of self-abandonment taught by the great Persian mystic and does not accompany him in his Pantheistic flights." (P.XIV.)

"اگرچہ وہ اس تصوف کا بہت مخالف ہے جو حافظ پیش کرتا ہے۔ تاہم وہ جلال الدین رومیؒ کی روحانیت کو خراج عقیدت پیش کرتا ہے۔ لیکن عارف رومی کے تصور ترک خودی کو قبول نہیں کرتا اور اس کی وجودی (وحدت الوجود) پرواز میں اس کا ساتھ نہیں دیتا ہے۔"

عبداللہ انور بیگ صاحب پروفیسر نکلسن کے مندرجہ بالا بیان کو دھرانے کے بعد فرماتے ہیں کہ "اسرار و رموز کی اساس مثنوی رومی پر ہے۔ لیکن بنیادی طور پر فلسفے میں یہ اس سے مخالف ہے۔"(۴)

ڈار صاحب فرماتے ہیں : "اقبال نے رومیؒ سے اثرات لے کر اپنا کام شروع کیا۔ رومیؒ کے سامنے فلسفہ یونان کا مقابلہ تھا' اور اقبال کے سامنے مغربی سائنس کے اثرات اور فلسفہ کی غلط بینی تھی۔ دونوں نے اسلام کی جانب رہنمائی کی اور ماضی کے جمال کا مظاہرہ کرایا۔ دونوں نے خودی پر زور دیا اور انسانی ارتقاء کے سلسلہ میں یہ دونوں دور حاضرہ کے حکما کی طرح ارتقاء کو انسان پر آ کر رکتا ہوا نہیں کہتے بلکہ اس کے آگے کے امکانات پر زور دیتے ہیں۔ رومیؒ نے فرد کی صلاح پر زور دیا اور وقت کا یہی تقاضا تھا۔ لیکن اقبال نے فرد

کے ساتھ ملت کی تعمیر کے لئے بھی کام کیا۔ اس حیثیت سے اقبال کا کام زیادہ ہے' اور اہم بھی...''(۵)

''رومیؒ جبر کا قائل نہیں۔ وہ انسان کو بااختیار سمجھتا ہے۔ اثبات خودی پر اقبال کے تصوف کی بنیاد ہے۔ صحیح تصوف جو اسلام میں کسی گہری اور باطنی شکل کا نام ہے' اقبال کے افکار و تاثرات میں جا بجا نمایاں ہے۔ مادی اور منطقی عقل اور عشق کا تقابل تصوف کی اساس ہے۔ اس مضمون میں اقبال نے ایسی گہرائی' ایسی بلندی اور ایسی وسعت پیدا کی ہے جس نے اسے سنائیؒ' عطارؒ اور رومیؒ کی صف میں کھڑا کر دیا ہے۔ بلکہ میرا خیال ہے' وہ اس سلسلے میں متقدمین سے آگے نکل گیا ہے۔''(۶)

منیرالدین صاحب فرماتے ہیں: ''اقبال کا تصور زمان رومیؒ کے تصور زمان سے مختلف ہے''(۷) پروفیسر ایم - ایم- شریف صاحب فرماتے ہیں: ''رومیؒ کی دوسری عظمت سے قطع نظر اقبال نے اسے اس لئے اپنا پیر تسلیم کیا کہ اسے ان خیالات کی اساس رومیؒ کے ہاں میسر آگئی جو نطشے اور برگسان یا وارڈ کے ہاں ہیں۔''(۸)

''رومیؒ اور اقبال صرف ایک منزل پر الگ ہو جاتے ہیں اور وہ تصوف کی منزل ہے۔ رومیؒ وحدۃ الوجود کا قائل ہے اور اقبال وحدۃ الشہود کا۔ اقبال خودی کی انفرادیت کو کسی منزل میں بھی کھونا نہیں چاہتا....''(۹)

ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب کا ارشاد ملاحظہ ہو: ''اقبال نے جب فکر کی آنکھ کھولی تو اس وقت مغربی حکمت اور سائنس کا مادہ پرستانہ نظریہ علم و عمل کے ہر پہلو پر غالب آچکا تھا۔ کانٹ اور سپنسر کے تصورات' ہیگل کی جدلیاتی منطق' ڈارون کا نظریہ ارتقاء' فرائڈ کے جنسی مسائل' مارکس کے نظریہ اقتصادیات' نے مذہب کا اور قدیم تمدن کا رہا سہا وقار و اقتدار بھی ختم کر دیا تھا۔ اقبال نے انسانی تہذیب کو پھر سے روحانیت سے روشناس کرانے کی شدت سے ضرورت محسوس کی۔ رومیؒ اس دشوار کام میں ان کا مرشد اور محبوب ہوا۔ رومیؒ کی داستان عشق' شمس تبریزؒ سے والہانہ محبت اقبال کے لئے جاذب نظر ہے۔ عقل پرستی کے خلاف جہاد کے سلسلے میں بھی رومیؒ سے اقبال متاثر ہے۔ نیز رومیؒ کے نزدیک فقر ترک دنیا نہیں ہے۔ اقبال کو تصوف کا یہ پہلو نہایت پسند ہے اور ان سے بڑھ کر موت اور مرد کامل سے متعلق ان دونوں (رومی اور اقبال) کے نظریات متفق ہیں۔

''فرق - اقبال کا نقطۂ نظر اپنے دعوے اور تعلیم کے برعکس محض علمی اور نظری

ہے۔ نیز اقبال سارے دعوے کے باوجود استیلا' جوش اور قوت و تخلیق کا شاعر ہے۔ اس کے نزدیک تزکیہ نفس اور تصفیہ قلب بڑی چیز ہے' مگر اس قدر نہیں' جس قدر جنگ و پیکار اور خودی کی نمود۔ یہی وجہ ہے کہ ہم اس کے ابلیس کو بعض اوقات یزدان سے کاندھا ملاتے اور چشمک زنی کرتے دیکھتے ہیں۔ اقبال کا جذباتی اور فکری پہلو مضبوط ہے مگر رومیؒ جذباتی اور جمالیاتی کیفیتوں کے مالک ہیں۔ اقبال کی خودی کا مفہوم تصوف کے عام معانی کے قریب ہے۔ اقبال اپنے ماحول کے مرعوب کن تصورات سے یکسر بے نیاز نہیں ہو سکے..."(۱۰)

"دونوں کا تصور یہی ہے کہ استدلال کے ذریعے' حیات کی وجدانی حقیقت کی توضیح ممکن نہیں ہے' لہٰذا وجدان کو پسند کرتے ہیں۔ آرزو اور قوت کے درست استعمال پر زور دینے والے' جمودی تصوف سے نفور اور عمل کے پرستار ہیں۔"

رومیؒ محبت کو اساسی محرک یعنی ولولہ حیات کہتے ہیں۔ ان کے ہاں جدید افکار کی اساس موجود ہے۔ تمام اشیاء اپنے منبع کی جانب رواں ہیں۔ وجود کے سلسلہ مراتب میں اس کے اپنے پیمانے کے مطابق ہر کمتر چیز دوسری برتر چیز میں فنا ہو جاتی ہے۔ یہاں حیات ہی حیات ہے' موت کا وجود نہیں۔ موت دراصل بلند تر مرتبے تک پہنچنے کا واسطہ ہے۔ ایک پودا جب غیر نامیاتی مادے کو جذب کر لیتا ہے تو دونوں نشوونما کے عمل میں برابر(۱۱) کے شریک ہو جاتے ہیں۔ محبت افزائش کی اصل اصول ہے۔ اقبال اور رومی دونوں:

الف۔ وجدان کو پسند کرتے ہیں اور استدلال کو صرف ایک واسطے کی حیثیت دیتے ہیں۔

ب۔ دونوں تخلیق ارتقاء کے قائل ہیں جو محبت کے زیر عمل کار فرما ہے۔

ج۔ ارادے کو آزاد تسلیم کرتے ہیں۔

د۔ تزکیہ نفس اور تکمیل خودی پر زور دیتے ہیں۔

ر۔ انفرادی انا کی بقاء کو پسند کرتے ہیں اور عمل سے محبت رکھتے ہیں' یعنی دونوں کا فرق ان کے ماحول کا فرق ہے..."۔(۱۲)

"رومیؒ نے مرد مومن کا تذکرہ تصوف کی زبان میں کیا ہے اور علامہ نے دور حاضرہ کی ضروریات کے پیش نظر واضح اور مرتب صورت میں اسے پیش کیا ہے۔ نیز خودی کے ضمن میں بھی اقبال نے جامعیت سے کام لیا ہے' دونوں کے خیالات کا مآخذ قرآن حکیم ہے(۱۳)"

اقبال پر لکھنے والے حضرات کے ان بیانات کی روشنی میں اور اپنے مطالعے کی بناء پر

راقم الحروف کا یہ خیال ہے کہ اقبالؒ رومیؒ سے عشق کے سلسلے میں نہایت متاثر ہے اور اس پر اس نے مزید غور و فکر کے بعد جس طرح اضافہ کیا ہے اور عشق کو جس نہج و صورت میں کارفرما کرنے کی جانب رہنمائی ہے وہی مقام اقبال کے ہاں زیادہ جاذب نظر اور اس کے تصوف کا ایک رکن ہے۔ رومیؒ وحدۃ الوجود کا قائل ہے اور اقبال واقعی اس مرحلے پر اپنے استاد سے اتفاق نہیں رکھتا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اقبال کے ہاں انسانی عظمت اور برتری کا تصور رومیؒ کے تصور عظمت آدم سے بڑھا ہوا ہے اور اسی تصور کے پیش نظر انہوں نے پہلے عقلی طور پر وحدۃ الوجود کے افکار پر دلائل قائم کی ہیں اور بعد میں انہیں نظری طور پر اس مقام پر عین الیقین حاصل ہوا ہے۔ ڈاکٹر سید عبداللہ صاحب کا یہ ارشاد کہ ''اقبال کا نقطہ نظر اپنے دعویٰ اور تعلیم کے برعکس محض علمی اور نظری ہے'' درست نہیں ہے۔ علامہ مرحوم کو اپنے دعوے کے لئے کشفی تشفی نصیب ہوئی ہے جس کا تاثر ارمغان حجاز کی صورت میں موجود ہے۔

ابن عربیؒ

رومیؒ کے بعد دوسرا مشہور صوفی شیخ محی الدین ابن عربی ہے جس کے نظریات انسان کامل سے متعلق نہایت مشہور اور قابل مطالعہ ہیں۔ ابن عربی کے نزدیک انسان کامل حقیقتاً ذات واحد کا چھوٹے پیمانے پر نمونہ ہے کیونکہ اس میں خدا کے جملہ اسمائے حسنہ کا ظہور ہوتا ہے۔ سوائے وصل الٰہی کے کاملیت ناممکن ہے۔ اقبال اور ابن عربی دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ بہشت و دوزخ مقامات نہیں ہیں بلکہ دوزخ اور بہشت روح اور دماغ کی کیفیات ہیں۔ قرآن میں ان کا بیان ایک حالت شعوری کا ہے جسے انسان اپنے اندر اپنے اعمال کے مطابق محسوس کرتا ہے۔ اگرچہ یہ دونوں اپنے بیان کے انداز میں مختلف ہیں لیکن دونوں کا اس امر پر اتفاق ہے کہ وہ States ہیں Localities نہیں ہیں۔ جنت مقام تفریح نہیں ہے، وہاں تو روح دائمی طور پر عمل کرتے ہوئے مزید مراحل طے کرتی ہے۔

علامہ کو رومیؒ کے ہاں عشق کا اور ابن عربیؒ کے ہاں انسانی عظمت کا تصور پسند ہے اور ابن عربی کے مسئلہ وجود پر انہوں نے کڑی تنقید روا رکھی ہے لیکن جہاں تک ان کے افکار سے متاثر ہونے کا تعلق ہے انہوں نے ان سے استفادہ ضرور کیا ہے۔

الجیلیؒ

ابن عربیؒ کے بعد ان کا روحانی شاگرد الجیلیؒ بڑی نامور شخصیت ہے۔ اس کے ہاں بیان میں پیامبرانہ شان سے زیادہ شاعرانہ انداز کارفرما ہے۔ ان کا طریق بیان نہایت دقیق ہے اور ان کے مسائل کو کماحقہ، سمجھنا نہایت دشوار ہے۔ بہرحال الجیلیؒ وجود حقیقی کی مختلف حالتوں کا جو اس نے خود اختیار کر رکھی ہیں (اپنے آپ کو ظہور میں لانے کے لئے) واضح بیان کرتا ہے۔ اس کا حکمت آفرین کمال اسرار کے اس اظہار میں مضمر ہے کہ ہر لفظ ایک معنی خاص رکھتا ہے اور ہر اسم اپنے مسمی کا مکمل نمائندہ ہے۔ چونکہ وجود مطلق کئی درجے نیچے آ کر انسان کی ذات میں اپنا جمال منعکس دیکھتا ہے لہٰذا انسان روحانی کشف سے مختلف مراحل طے کرنے کے بعد وجود مطلق تک پرواز کر سکتا ہے۔ یہ عمل تین حالتوں پر مشتمل ہے:

۱۔ انسان اسمائے الٰہی پر جو اس کے مظہر ہیں غور کرتا ہے۔

۲۔ اس مسلسل سعی سے وہ دائرہ صفات میں داخل ہو جاتا ہے اور صفات الٰیہ سے متصف ہو کر معجزاتی شان اختیار کر لیتا ہے۔

۳۔ اس کے بعد وہ نور حقیقی کے دائرے میں قدم رکھتا ہے اور انسان کامل بنتا ہے۔ اب اس کا عمل خدائی عمل، اس کے ہاتھ اللہ کے ہاتھ اور اس کے کان اللہ کے کان اور اس کی آنکھیں اللہ کی بن جاتی ہیں اور یہ منتہائے کمال ہے۔

اور یہی کمال اقبال کو پسند ہے۔ لہٰذا اس نے ۱۹۰۰ء میں ایک مفصل مضمون The Indian Antiquary میں انسان کامل پر الجیلیؒ کے خیالات پر بنا رکھتے ہوئے لکھا تھا جو بعد میں انہوں نے اپنی "ایرانی مابعد الطبیعات" میں شامل کر لیا تھا۔

اقبال تمام وجودی صوفیوں سے مسئلہ وجود کے سلسلے میں اختلاف رکھتا ہے اور وحدۃ الشہود کا قائل ہے جو حضرت مجدد الف ثانیؒ کے فیض روحانی کی وجہ سے ہے جس کی تفصیل آئندہ باب میں پیش کی جائے گی۔ اسی لئے علامہ انسانی وجود کی علیحدہ حقیقت کو عین وصال الٰہی کے وقت بھی برقرار رکھنے کا طلب گار ہے۔

اگر نظارہ از خود رفتگی آرد حجاب اولیٰ
نگیرد بامن این سودا بہا از بس گراں خواہی

(زبور عجم، ص ۴۳۵)

امام غزالیؒ اور علامہ اقبال میں بہت کچھ مشابہت فکر ہے۔ امام صاحب نے حقیقت کو جاننے کے لئے کشف کو بہت زیادہ اہمیت دی ہے اور کشف و ادراک کو علیحدہ علیحدہ تصور کیا

ہے اور اس طرح ان میں کوئی مطابقت پیدا نہیں کر سکے' جس پر علامہ نے اعتراض کیا ہے۔ لیکن انہیں غزالی کا یہ فیصلہ نہایت پسند ہے کہ پردۂ اسرار محض وجدان سے ہی چاک کیا جا سکتا ہے۔

فلسفہ سخت کوشی کے لئے اقبال نے علامہ ہجویری حضرت داتا گنج بخشؒ اور مشہور عربی فلسفی شاعر ابوالعلا معرّی کے ہاں اس فلسفے کی موجودگی کا ذکر کیا ہے۔ جناب داتا صاحبؒ کے تصوف کا کمال انسان کے واصل بحق ہونے کے باوجود سالک کی ذات کی بقاء کا متمنی ہے اور یہ بقائے شخصی علامہ کو نہایت پسند ہے اور ان کے نظریہ تصوف کی ایک مستحکم اساس ہے۔

زمان و مکان کے مسائل کے لئے علامہ نے ابن حزم' علامہ جلال الدین دوانیؒ' عراقیؒ ملا باقر' اور ابن خلدون کے افکار پر تنقیدی نظر ڈالی ہے۔ ان کے نزدیک ابن خلدون' برگسان کا پیشرو ہے' اور "الوقت سیف" کا مقولہ امام شافعیؒ کے ہاں' انہیں نہایت پسند ہے جس پر انہوں نے زمان و مکان کے تصورات کی ایک عظیم عمارت تعمیر کی ہے۔

متذکرہ بالا حکما و صوفیاء کی جماعت میں سے اکثر 'وجودی' ہیں لیکن اقبال شہودی ہے اور ہم نے یہ بھی تسلیم کیا ہے کہ اقبال ان حضرات سے متاثر ہے' لہٰذا ہمارے لئے اس بات کا ثبوت دینا لازمی ٹھہرتا ہے کہ اقبال کا ان حضرات سے یہ اختلاف کیوں ہے۔

یہ اختلاف نہایت ضروری عواقب و نتائج پیدا کرتا ہے' اور یہیں سے فکر و نظر کی ایک وسیع دنیا معرض وجود میں آتی ہے۔

حواشی

۱۔ تمہید' مقام اقبال' (اشفاق حسین)۔ ۲۔ مقام اقبال' صفحہ ۲۱۱

۳۔ مقام اقبال' صفحہ ۲۰۰ ۴۔ شاعر مشرق صفحہ ۳۳۵

5- A Study in Iqbal's Philosophy. page 57-58.

۶۔ اقبال اور تصوف از خلیفہ عبدالحکیم۔ "ماہ نو" اپریل ۱۹۵۱ء

7-8- The Aspects of Iqbal.

۹۔ مقام اقبال' صفحہ ۲۷۴۔ ۱۰۔ (اقبال اور رومی) حکمت اقبال صفحہ ۵۹ تا ۷۱۔

۱۱۔ اقبال اس فلسفے کا مخالف ہے۔ وہ اسے فنا قرار دیتا ہے۔

۱۲۔ فکر اقبال 'رومی اور اقبال کا تصور محبت' صفحہ ۲۲۲۔ ۲۳۹

13- Iqbal. His Art and Thought- Page 57- 59

چھٹا باب

باب عرفان

گردن نہ جھکی جس کی جہانگیر کے آگے
جس کے نفسِ گرم سے ہے گرمیٔ احرار

(بال جبریل، ص ۱۵۸)

ہمارے نزدیک اس کمال معنی کی ایک وجہ اقبال کا مجدد الف ثانیؒ کی تعلیمات سے مستفیض ہونا بھی ہے جنھوں نے علم ظاہر اور باطن کا رخ پھیر دیا اور براہ راست حضرت محمدؐ سے وابستگی کو دین قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک ''تصوف فقط تزکیہ اخلاق میں مدد دیتی ہے، اور ایمان بالغیب ہی حق ہے، اور اتباع سنت ہی ارتقائے روحانی کی منزل آخر...''(۱) ''جن کا مسلک عمل کی دعوت دیتا ہے، اور بے عملی کو دور کرتا ہے۔ اسلام کی طرف رغبت اور سنت کے اتباع کا داعی ہے۔ اور غیر اسلامی عناصر سے تصوف کو پاک کرتا ہے''(۲) ''اقبال نے نوع انسان کی یہ بڑی خدمت کی کہ حقیقی اسلام اور زندہ تصوف میں سے غیر اسلامی عناصر کو چُن چُن کر الگ کر دیا۔ اگر وہ ہر قسم کے تصوف کا مخالف ہوتا تو عارف رومی کا مرید کیسے بنتا؟ رومیؒ جبر کا قائل نہیں۔ وہ انسان کو بااختیار سمجھتا ہے۔ اثبات خودی پر اقبال کے تصوف کی بنیاد ہے۔ صحیح تصوف جو اسلام میں کسی گہری اور باطنی شکل کا نام ہے، اقبال کے افکار و تاثرات میں جابجا نمایاں ہے۔ مادی اور منطقی، عقل اور عشق کا تقابل تصوف کی اساس ہے۔ اس مضمون میں اقبال نے ایسی گہرائی، ایسی بلندی اور ایسی وسعت پیدا کی ہے جس نے اسے سنائیؒ۔ عطارؒ۔ اور رومیؒ کی صف میں کھڑا کر دیا ہے....''(۳)

''اقبال اصطلاحی معنوں میں صوفی یا ولی نہ تھے۔ لیکن ان کے افکار و احساسات میں صوفیانہ رجحانات ایسے سرایت کر چکے ہیں کہ جو کسی کو ولی بنانے کے لئے کافی ہو سکتے ہیں۔''(۴)

"اقبال وحدۃ الوجود اور فنائی عقیدہ سے بیزار تھا۔ وہ تصوف رسولؐ کا قائل تھا جس نے انسان کو اعمال سے ہمکنار ہونا اور باطن کو صاف کرنا اور عمل کرنا سکھایا اور جس سے تقدیر کے صحیح مفہوم کا پتا چلتا ہے" (۵)۔

"خودی کا مفہوم تصوف کے عام معانی کے قریب قریب ہے۔ اقبالؒ اپنے ماحول کے مرعوب کُن تصورات سے یکسر بے نیاز نہیں ہو سکے" (۶)

یہاں ماحول سے بے نیازی کا تصفیہ کرنے سے کہیں زیادہ ان کے فلسفہ خودی کے تصوف کے عام معانی سے قریب ہونا ہمارے لئے قابل توجہ ہے۔ اگر اس قربت کا مفہوم فلسفہ خودی کو تصوف کے چشمے سے مستفید کرنا ہے تو یہ عین حقیقت ہے اور یہ ماحول کے مرعوب کن تصورات پر فتح مندی کا نشان ہے کہ اقبال نے اپنے ماحول کی مطابقت سے تصوف میں عمل کی روح پیدا کرنی چاہی ہے اور اس کے لئے انہوں نے یقیناً جناب مجدد الف ثانیؒ کے افکار سے اپنے مسلک میں مدد لی ہے۔ لسان العصر اکبر الہ آبادی کو لکھتے ہیں:

"کئی صدیوں سے علما اور صوفیا میں طاقت کے لئے جنگ ہو رہی تھی جس میں آخرکار صوفیا غالب آئے۔ یہاں تک کہ اب برائے نام علماء جو باقی ہیں' جب تک کسی خانوادہ میں بیعت نہ لیتے ہوں ہر دلعزیز نہیں ہو سکتے۔ یہ روش گویا علماء کی طرف سے اپنی شکست کا اعتراف ہے۔ مجدد الف ثانیؒ' عالمگیرؒ اور مولانا اسماعیل شہیدؒ نے اسلامی سیرت کے احیاء کی کوشش کی۔ مگر صوفیا کی کثرت اور صدیوں کی جمع شدہ قوت نے اس گروہ احرار کو کامیاب نہ ہونے دیا" (۷)۔

یہاں علامہ نے مجدد الف ثانیؒ کو صوفیا کے زمرے سے علیحدہ کر کے انہیں گروہ احرار کا کاروان سالار تسلیم کیا ہے' جس سے ان کی مراد یہ ہے کہ تصوف کے مروجہ طریق و فکر سے ان حضرات کو اتفاق نہیں تھا اور اس میں ہمارے لئے یہ نکتہ موجود ہے کہ علامہ نے ان کے نظریہ تصوف کو قابل عمل اور حریت فکر و نظر کا نشان سمجھا ہے۔

صاحب نظر جانتے ہیں کہ عالمگیر اورنگ زیب' جناب مجدد الف ثانیؒ سے نہایت متاثر تھے اور ان کا طریق اصلاح مجددؒ سے بالواسطہ تعلق پر مبنی ہے' اور اسماعیل شہیدؒ بھی ان سے چند واسطوں سے متعلق ہیں۔ "حضرت مجددؒ کے زیر اثر سید احمد بریلویؒ نے شاہ عبدالعزیزؒ سے دہلی جا کر بیعت کی۔ تصور شیخ کے سلسلے میں اسے ترک سمجھ کر شیخ سے اختلاف کیا۔ بعد میں خود شیخ کو ان کے مرید ہونے کی خواہش ہوئی۔ شاہ اسماعیلؒ جو شیخ کے عزیز تھے' ان کے مرید ہو گئے۔" (۸)

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند
اب مناسب ہے ترا فیض ہو عام اے ساقی

(بال جبریل' ص ۱۲)

کا مفہوم دریافت کرتے ہوئے میاں بشیر احمد اڈیٹر ہمایوں سے علامہ نے کہا یہ شیخ احمد مجددالف ثانیؒ سرہندی کی طرف اشارہ ہے کہ مسلمانان ہند کے سب سے زبردست رہنما گزرے ہیں۔"(۹)

اس سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کا حضرت مجددؒ سے گہرا تعلق باطنی ہے۔ کم نظر لوگ یہ دھوکا کھا جاتے ہیں کہ علامہ اپنے والد سے قادری سلسلے میں بیعت رکھتے تھے(۱۰) اور مجددالف ثانیؒ کا سلسلہ نقشبندی ہے' لہٰذا ان کا تعلق مشتبہ ہو جاتا ہے۔ یہ ایک ایسا خیال ہے جو سلسلوں کی حقیقت اور ان کے باہمی ربط کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے۔ مولانا شاہ ولی اللہؒ نے اس مسئلے پر ہمعات(۱۱) میں تفصیل سے بحث کی ہے کہ ایک سلسلے میں بظاہر منسلک ہونے کے باوجود ایک سالک دوسرے سلسلوں کے شیوخ سے فیض حاصل کرتا رہتا ہے۔

شیخ محمد اکرام صاحب نے اپنی کتاب "رود کوثر" میں اس تعلق پر روشنی ڈالی ہے اور ہم اکرام صاحب کے ان مندرجات سے جو انہوں نے مجددالف ثانیؒ اور تصوف کے کشف کے سلسلے میں پیش کئے ہیں' شدید اختلاف رکھنے کے باوجود ان کے اس حصہ بحث کو ایک حد تک صحت پر مبنی قرار دیتے ہیں۔ لکھتے ہیں:

"کسی وقت سّرالوصال کی رہنمائی مفید ہوتی ہے اور کسی وقت سّرالفراق کی (علامہ اقبال نے حسن نظامی کے نام خط میں اپنے لئے سّرالفراق کا خطاب پسند کیا تھا اور یہ حضرت مجدد کی پیروی میں ہے) یا تصوف کی اصطلاح میں یوں سمجھئے کہ کوئی وقت شان جمالی کا ہوتا ہے اور کوئی وقت شان جلالی کا۔ یہی وجہ ہے کہ امام الہند شاہ ولی اللہؒ نے جو ہمارے سب سے باریک بین و معاملہ فہم عالم ہوئے ہیں' وحدۃالوجود اور وحدۃالشہود کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ اور آفندی کے نام ایک طویل عربی خط میں شیخ اکبر اور شیخ مجدد کے خیالات کی تطبیق(۱۲) کی۔ شاہ صاحب نے دیکھا ہو گا کہ ایک اصول ہے اخذ و انجذاب کا اور دوسرا فلسفہ ہے تطہیر و تزکیہ کا۔ ایک کے پیرو مشابہتوں اور یک رنگیوں کو دیکھتے ہیں اور دوسروں کی نظر اختلاف پر پڑتی ہے۔ ابن عربی' رومی' غزالی' اور داراشکوہ' عیسائی' نو فلاطونی' اور ہندو فلسفوں اور طریقوں کو کھنگالتے ہیں' اور دیکھتے ہیں کہ ان میں

کون سی چیز اچھی ہے، اور اخذ کی جا سکتی ہے۔ لیکن ابن تیمیہؒ ابن عبدالوہابؒ، مجدد الف ثانیؒ، اقبالؒ اور اورنگزیبؒ ان چیزوں کو اسلام کی کسوٹی پر کستے ہیں۔ تاکہ جو چیز کڑے شرعی معیار پر پوری نہ اترے اسے رد کر دیا جائے۔ اگر پہلا گروہ نہ ہو تو اسلامی خیالات اور فلسفہ کی نشوونما ختم ہو جائے۔ دماغ ایک محدود اور تنگ دائرے سے باہر نہ نکلے، اور خیالات میں وسعت اور لچک نہ رہے۔ اگر دوسرا گروہ اپنا کام بند کر دے، تو ہر رطب و یابس، بلکہ ملحدانہ اور مُضر خیالات قبول کر لئے جائیں۔ اور قوم کا نہ صرف شرعی بلکہ فکری اور روحانی نظام درہم برہم ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام کی تاریخ میں دونوں اصول کارفرما رہے ہیں"(۱۴) انہوں نے نواب سر احمد حسین نظام جنگ بہادر کی کتاب "فلسفہ فقرا" سے ذیل کی عبارت نقل کر کے دونوں گروہوں کے فرق کو واضح کیا ہے۔ (صفحہ ۱۹۶)

وحدت الوجود (ھوالکل)	وحدت الشہود۔ (ھو الہادی)
نظریہ : ہمہ اوست، یا اندر ہمہ اوست	نظریہ : ہمہ از وست
رجحان تصوف : سکون کی طرف مائل	رجحان تصوف : جوش کی طرف مائل
میں اور وہ جدا نہیں (وہ دریا تو میں قطرہ ہوں)	اس کے ساتھ میں اور میرے ساتھ وہ ہے۔
وصل	عشق
اعتقاد : میں کون؟ انا الحق (عارف)	اعتقاد : میں کون؟ انا عبدہ، (عاشق)

اس میزان سے اقبال کا مجدد الف ثانیؒ سے متعلق ہونا واضح ہوتا ہے۔ اقبال کا مسلک عشق کا مسلک ہے۔ ان کا تصوف :

سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بیزار
فقیر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

کی ہم نوائی کرتا ہے۔ ان ہی وجوہات کی بنا پر انہوں نے افلاطون اور حافظ کے مسلک پر اعتراض کیا تھا۔ اگرچہ اس اعتراض کا موضوع ایک لٹریری نصب العین کی تنقید تھا۔ لیکن ان سے علامہ کا عام اختلاف عمل اور سکون کے فلسفے اور حکمت کی وجہ سے ہے اور ان کا مزاج شروع سے صوفیانہ تھا جس میں تجربہ اور فکر و نظر کے ساتھ ساتھ جوش و خروش کا

اضافہ ہوتا گیا۔ ۱۳ اگست ۱۹۱۸ء کے ایک مکتوب میں اپنے والد صاحب سے اپنی ملاقات کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں: "پرسوں شام کھانا کھا رہے تھے اور کسی عزیز کا ذکر کر رہے تھے، جس کا حال ہی میں انتقال ہو گیا تھا۔ دوران گفتگو میں کہنے لگے۔ 'معلوم نہیں بندہ اپنے رب سے کب کا بچھڑا ہوا ہے'۔ اس خیال سے اس قدر متاثر ہوئے کہ قریباً بے ہوش ہو گئے اور رات دس گیارہ بجے تک یہی کیفیت رہی۔ یہ خاموش لیکچر ہیں جو پیران مشرق سے ہی مل سکتے ہیں۔ یورپ کی درسگاہوں میں ان کا نشان نہیں۔"

ان کے اس رجحان کا کمال ارمغان حجاز(۱۴) میں واضح ہوتا ہے۔ لیکن یوسف سلیم صاحب چشتی اس امر پر مُصِر ہیں کہ علامہ اقبال وجودی تھے۔ "اقبال آخری عمر میں وحدت الوجود کے قائل ہو گئے تھے اور ایسا ہونا کوئی خلاف توقع یا حیرت انگیز بات نہیں ہے۔ خدا کو ماننے والا فلسفی آخر وجودی ہو ہی جایا کرتا ہے اور اقبال کی سرشت ہی صوفیانہ تھی۔" (۱۵) یوسف سلیم صاحب کا یہ کہنا کہ خدا کو ماننے والا فلسفی آخر وجودی ہو ہی جایا کرتا ہے۔ درست ہے، لیکن اقبال محض فلسفی نہ تھے وہ اس کے ساتھ ساتھ صوفی بھی تھے۔ نیز یوسف سلیم صاحب اس حقیقت کو کیوں نظرانداز کرتے ہیں کہ صوفیانہ منازل سلوک میں وحدۃ الوجود کے بعد شہود کی منزل آتی ہے اور شہود کے بعد وجودی ہونے کی سلوک میں قطعاً گنجائش نہیں ہے۔ "حضرت مجدد نے پہلے مقام میں وحدۃ الوجود کو بہت عرصے تک پسند کیا۔ بعد میں ظلیت کے مقام پر بھی انہیں اس عقیدے سے رغبت رہی، لیکن مقام عبدیت پر پہنچ کر انہیں اپنی اس غلطی کا احساس ہوا اور انہوں نے وحدۃ الوجود کے انکار کا مدلل اعلان کیا"۔ نیز وحدۃ الوجود سے گزر کر سالک دوبارہ اس مقام کو نہیں لوٹ سکتا اور اس پر اپنے سابقہ مکشوفات کی غلطی واضح ہو جاتی ہے۔"(۱۶) یوسف سلیم صاحب نے سب سے بڑی غلطی یہ کی ہے کہ وہ ان دونوں نظریوں میں کوئی فرق ہی نہیں پاتے۔ ان کے نزدیک دراصل ابن عربی اور مجدد صاحب کے نظریے میں کوئی بنیادی یا اصولی اختلاف یا فرق نہیں ہے۔ میری رائے ناقص میں مجددؒ صاحب نے متکلمین کے اعتراضات سے بچنے کے لئے تعبیر میں قدرے تغیر کر کے اعتباری دو وجود قائم کر دیئے۔ یعنی ایک حقیقت عالم، دوسرا حقیقت معلوم... آج تک دوسرا ابن عربی تو پیدا نہیں ہوا"(۱۷)۔

یوسف صاحب نے یہ بات راقم الحروف کی رائے میں شاہ ولی اللہؒ کے تتبع میں کہی ہے۔ لیکن اپنی طرف سے اس پر ناگوار اضافہ بھی کر دیا ہے اور انہیں اس امر کا احساس نہیں ہو سکا کہ یہ مسئلہ زندگی اور موت کا مسئلہ ہے۔

ڈاکٹر برہان الدین احمد فرماتے ہیں : ''شاہ ولی اللہؒ نے شیخ مجددؒ اور ابن عربی کے عقائد کے ضمن میں کہا ہے کہ مجدد کو تسامح ہوا ہے۔ ان دونوں کا مذہب وہی ہے اور نزاع محض لفظی' وحدت الشہود سے مراد صرف یہ ہے کہ واجب کے کامل ہونے پر اور ممکن کے ناقص اور ہیچ ہونے پر اصرار کیا جائے۔ ابن عربی بھی یہی کہتے ہیں کہ ممکن ناقص اور ہیچ ہے اور کمال فقط ذات واجب کو ہی حاصل ہے۔''(۱۸)

حضرت شاہ ولی اللہ کا مرتبہ نہایت بلند ہے۔ شبلی نعمانی نے تاریخ علم الکلام میں لکھا ہے کہ ''ابن تیمیہؒ اور ابن رشدؒ کے بعد بلکہ خود ان ہی کے زمانے میں مسلمانوں میں جو عقلی تنزل شروع ہوا تھا' اس کے لحاظ سے یہ امید نہ رہی تھی کہ پھر کوئی صاحب دل و دماغ پیدا ہو گا لیکن قدرت کو اپنی نیرنگیوں کا تماشا دکھانا تھا کہ اخیر زمانے میں جب کہ اسلام نفس باز پسیں تھا' شاہ ولی اللہؒ جیسا شخص پیدا ہوا جس کی نکتہ سنجیوں کے آگے غزالیؒ اور رازیؒ اور ابن رشدؒ کے کارنامے بھی ماند پڑ گئے۔''

خود علامہ نے بھی ''اسلام میں مذہبی فکر کی تشکیل جدید'' میں شاہ ولی اللہؒ کی عظمت فکر کا اعلان و اقرار کیا ہے' لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ شاہ ولی اللہ کا محولہ بالا فیصلہ ان کے زمانے میں یا بعد میں قبول کر لیا گیا۔ بلکہ اس کا شدید ردعمل ہوا۔

''مرزا مظہر علی جان جانان کی ایماء پر ان کے مرید مولوی غلام یحییٰ نے علی الاعلان شاہ ولی اللہؒ کی تردید رسالہ ''کلمتہ الحق'' میں کی۔ اس کے بعد شاہ رفیع الدین (شاہ ولیؒ کے صاجزادے) نے 'دمغ الباطل' میں مولوی غلام یحییٰ کی تردید کی۔ اس کے بعد سید احمد بریلوی ''نے حضرت مجددؒ کے نظریہ کی تصدیق کی'' شاہ ولی اللہؒ کا حضرت مجددؒ سے یہ اختلاف نظریاتی ہے۔ ورنہ ''انہوں نے مجدد الف ثانیؒ کو ارھاص تسلیم کیا ہے۔ امام ربانی ''نے جو کام شروع کیا تھا۔ امام ولی اللہؒ نے اس کو مکمل کر دیا۔''(۱۹)

یوسف سلیم کے اس بنیادی تصور نے ان کی خدمت اقبالؒ کو غیر مؤثر بنا دیا ہے۔ ان کی شرحیں اسی وجہ سے بے اثر ہو گئی ہیں۔ ان میں سکون و جمود اور غیر ضروری ٹھہراؤ پیدا ہو گیا ہے اور اصل یعنی متن (کلام اقبال) کے مفہوم سے ان کی تشریح اکثر مقامات پر بہت دُور چلی گئی ہے اور اقبالؒ کا مطلب فوت ہو گیا ہے۔

اقبالؒ وحدۃ الوجود کے قائل ہوتے تو راقم الحروف کو یہ یقین ہے کہ وہ منصورؒ کی طرح اناالحق پکار اٹھتے۔ نیز ان کے ہاں فلسفہ خودی' عمل' عشق اور وصال الٰہی کے وقت انسان کا اپنی ہستی کو برقرار رکھنے کا نظریہ اور دور حاضرہ سے جنگ کی کیفیت کالعدم ہوتی۔

"جاوید نامہ" (صفحہ ۲۱۸) میں 'زندہ رود رخصت مے شود از فردوس بریں و تقاضائے حوران بہشتی' کا باب اس امر پر شاہد ہے۔ نیز ان کا انسانی عظمت کا تصور بنیادی طور پر اسی شہودی نظریے سے متعلق ہے۔

اقبالؒ کے نظریات کو پوری طرح سمجھنے کی کوشش نہ کرنے کی وجہ سے اس ضمن میں کئی غیر متعلق بحثیں معرض وجود میں آئی ہیں اور صوفیا کا ایک طبقہ اقبالؒ سے بدگمان بھی رہا ہے' اور اس کی وجہ یہ تھی کہ علامہ نے ابتدا میں تصوف کے جمود سے برہم ہو کر اس کے متعلق سخت الفاظ میں اپنی رائے کا اظہار کیا تھا۔ وہ سید سلیمان کو لکھتے ہیں(۲۰) :

"اس میں ذرا بھی شک نہیں کہ تصوف کا وجود سرزمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔" نیز سراج الدین پال کو لکھا :

"تصوف کا سب سے پہلا شاعر عراقی اور سب سے آخری شاعر حافظ ہے۔ یہ حیرت کی بات ہے کہ تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی' اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھئے کہ ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا... ان شعراء نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے۔ اور اسلام کی ہر محمود شے کو مذموم قرار دیا ہے' اگر اسلام افلاس کو بُرا کہتا ہے' تو حکیم سنائیؒ افلاس کو اعلیٰ درجے کی سعادت قرار دیتا ہے' اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لئے ضروری سمجھتا ہے' تو شعرائے عجم اس شعائر اسلام میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں"(۲۱)۔

علامہ کی ان تحریروں میں غیر اسلامی بات کا نام و نشان نہیں ہے۔ ہاں یہ بات ضرور ہے کہ علامہ نے اپنی مزید ترقی مطالعہ کے ساتھ ساتھ سنائیؒ وغیرہ سے متعلق اپنے نظریات میں نمایاں تبدیلی کر لی اور اس امر کی شہادت ان کی مشہور و طویل نظم "ماز پے سنائی و عطار آمدیم" کے عنوان سے ہے(۲۲) جس میں حکیم ہی کے ایک قصیدے کی پیروی کی گئی ــ اور جس کا آخری شعر بڑے کام کا ہے :

سنائی کے ادب سے مَیں نے غوّاصی نہ کی ورنہ
ابھی اس بحر میں باقی ہیں لاکھوں لولوئے لالا

اور مثنوی مسافر میں "سفر بہ غزنی و زیارت مرزا حکیم سنائیؒ" کے عنوان سے ان کے خیالات نہایت واضح ہیں اور حکیم مذکور کے لئے ان کے ہاں قابل احترام جذبات کا پتا چلتا

ہے:

آں 'حکیم غیب' آں صاحب مقام
"ترک جوش" رومی از ذکرش تمام
من ز پیدا او ز پنہاں در سرور
ھر دو را سرمایہ از ذوقِ حضور

(مثنوی مسافر' ص ۸۶۲)

جب علامہ ذوق حضور کے سرمائے سے بہرہ ور ہوئے تو انہوں نے رومیؒ کے زیر اثر حکیم سنائیؒ کی عظمت کا اعتراف کر لیا۔ لیکن ان کے مذکورہ بالا خیالات جو ایک آدھ مکتوب میں ملتے ہیں عام لوگوں اور بالخصوص اکبر الٰہ آبادی (وفات ۹ ستمبر' ۱۹۲۱ء) کو بہت ناگوار گزرے اور انہوں نے بعد کے زمانے کے ان خیالات کو درخور اعتنا نہ سمجھا۔

اسلم جیراجپوری کو علامہ نے لکھا: "تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے اور یہی مفہوم قرون اولا میں' اس کا لیا جاتا تھا' تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے' اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم' حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے' تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے"(۲۳)۔

آپ نے دیکھ لیا ہو گا کہ اقبالؒ کا یہ نظریہ مجدد الف ثانیؒ کے نظریے سے کتنا ملتا جلتا ہے' جن کے نزدیک "تصوف فقط تزکیہ اخلاق میں مدد دیتی ہے اور ایمان بالغیب ہی حق ہے..."۔

خواجہ غلام السیّدین کو لکھتے ہیں: "روحانیت کا میں قائل ہوں' مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا' جس کی تشریح میں نے ان تحریروں میں جا بجا کی ہے۔ اور سب سے بڑھ کر اس فارسی مثنوی میں جو عنقریب آپ کو ملے گی۔ جو روحانیت میرے نزدیک افیونی خواص رکھتی ہے' اس کی تردید میں نے جابجا کی ہے..."(۲۴)۔

صاحب نظریہ جانتے ہیں کہ اقبالؒ کا مسلک درست اور ان کے اس رویّے کی مجدد الف ثانیؒ کے نظریات کی روشنی میں تصدیق ہو سکتی ہے۔ میرے خیال میں اس وقت کے مشہور ادیب' علاّمہ کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو حریفانہ نظروں سے دیکھتے تھے۔ اس لیے اکبر الٰہ آبادی نے علامہ کی اس معاملے میں بڑی مخالفت کی ہے۔ علامہ ۲۰ جولائی ۱۹۱۸ء کو انہیں لکھتے ہیں:

"زیادہ کیا عرض کروں۔ سوائے اس کے کہ مجھ پر عنایت فرمایئے۔ عنایت کیا رحم کیجئے۔ اسرار خودی کو ایک دفعہ پڑھ جایئے۔ جس طرح منصورؒ کو شبلیؒ کے پھول☆ سے زخم آیا اور اس کی تکلیف سے اس نے آہ و زاری کی۔ اسی طرح مجھ کو آپ کا اعتراض تکلیف دیتا ہے۔"(۲۵)

بڑے افسوس کے ساتھ اس امر کا اظہار کیا جاتا ہے کہ اکبر الٰہ آبادی اور خواجہ حسن نظامی کی بے وقت اور شدید مخالفت نے علامہ کے خیالات کی درست اور مناسب ترجمانی کے راستے میں شدید رکاوٹیں پیدا کر دیں اور ۱۹۱۸ء میں انہیں جس طرح تصوف کا دشمن قرار دیا گیا' اس کا اثر آج تک قائم ہے' اور پوری طرح زائل نہیں ہو سکا۔

اس تمام کوفت اور پریشانی کی وجہ اُسرار کی مخالفت تھی۔ اقبالؒ نے اس مثنوی میں اسلام کی صحیح سپرٹ کو واضح کرنا چاہا تھا۔ "ہندوستان کے مسلمان کئی صدیوں سے ایرانی تاثرات کے اثر میں ہیں۔ ان کو عربی اسلام اور اس کے نصب العین اور غرض و غایت سے آشنائی نہیں۔ ان کے لٹریری آئیڈیل بھی ایرانی ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ اس مثنوی میں حقیقی اسلام کو بے نقاب کروں جس کی اشاعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے ہوئی۔ صوفی لوگوں نے اسے تصوف پر ایک حملہ تصور کیا ہے اور یہ خیال کسی حد تک درست بھی ہے۔ انشاء اللہ دوسرے حصے (۲۶) میں دکھاؤں گا کہ تصوف کیا ہے اور کہاں سے آیا اور صحابہ کرامؓ کی زندگی سے کہاں تک ان تعلیمات کی تصدیق ہوتی ہے جس کا تصوف حامی ہے۔"(۲۷)

اس مثنوی میں حافظ شیرازی پر اعتراض تھے۔ اس پر صوفیا کا ایک طبقہ اقبالؒ کے مخالف ہو گیا اور انہوں نے اقبالؒ کے خلاف بڑے شور اور ہنگامے کے ساتھ ایک تحریک شروع کر دی۔ اس میں علامہ کے دوست خواجہ حسن نظامی پیش پیش تھے۔ پیر زادہ مظفر احمد فضلی کی مثنوی رازِ بے خودی جو زہر چکانی اور کیچڑ اچھالنے کا نادر نمونہ ہے' اسرار کے جواب میں لکھی گئی' جس میں اقبالؒ پر الزامات ہیں۔ انہیں دشمن اسلام' اور رہزن کے خطابات سے سرفراز کیا گیا ہے۔ اقبالؒ کے حامیوں نے اس تحریک کا جواب دیا اور اس سلسلے میں اسلم جیراج پوری کا ایک مضمون قابل ذکر ہے' جس میں فضلی کے اعتراضات کا جواب دیا گیا ہے۔ اس مضمون میں مولانا اسلم نے اقبالؒ کی حمایت کے ساتھ ساتھ اس پر تنقید بھی کی ہے۔

☆ متن میں یہاں "پتھر" لکھا ہے' جو درست نہیں۔

بہرحال علامہ نے مثنوی کی دوسری اشاعت پر خواجہ حافظ کے بارے میں جو اشعار تھے وہ نکال دیئے۔ ۴ فروری ۱۹۱۶ء کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں: "میں تصوف کی تاریخ پر ایک مبسوط مضمون لکھ رہا ہوں جو ممکن ہے کہ ایک کتاب بن جائے۔ چونکہ خواجہ ... نے عام طور پر اخباروں میں میری نسبت یہ مشہور کر دیا ہے کہ میں صوفیاء سے بدظن ہوں، اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف اور واضح کرنی ہے، ورنہ اس طویل مضمون کے لکھنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔"(۲۸)

پیشتر اس کے کہ اقبالؒ کے مسلک تصوف کی مزید وضاحت کریں، ہم چند اقبالیین کی تحریروں کا مختصر ذکر کریں گے تاکہ اس طرح دوسرے نقطہ نظر سے بھی اس موضوع پر روشنی پڑ سکے اور بات واضح ہو جائے۔

عبدالمالک صاحب رقم طراز ہیں:

"فلسفہ شعر اور تصوف کی مرابطت کے متعلق صوفیا کے تذکرے نہایت اہمیت رکھتے ہیں... فلسفہ، تصوف اور شعر کا یہی قدرتی ربط ہے جس نے اقبالؒ کو صرف شاعری کی منزل پر ٹھہرنے نہ دیا بلکہ ان کو تخیّلی صوفی اور عمیق النظر مفکر بنا دیا"(۲۹)۔

"یہ اشعار اسرار سے علامہ نے نکال دیئے۔ وہ صلح پسند تھے۔ ان میں حافظؒ کی ذات یا تصوف پر حملہ نہیں تھا۔ مسلک نفی خودی پر حملہ تھا"(۳۰)۔

"اقبالؒ اسلامی کاروان کا سالار ہے جس کی منزل مقصود حرم محترم ہے۔ افلاطون اس پرندہ صبح کی مانند ہے جو ایک اثیری دنیائے خواب و خیال میں پرواز پر قانع ہے۔ برخلاف اس کے اقبالؒ ایک بحری عقاب ہے جو بحر حیات کی طوفان خیز موجوں پر سوار ہے۔ اقبالؒ کا فلسفہ خودی اور عمل کا فلسفہ ہے، حافظؒ کا دیوان بصیرت سے زیادہ سکر آور ہے۔ بلا ریب سقراطؒ کی مانند حافظؒ بھی مخرب الاخلاق نہیں۔ تاہم وہ ان کے خراب کرنے میں ممد و معاون ضرور ہوا ہے۔ اقبالؒ کا حملہ در اصل اسی 'اپیکوری رو' کے خلاف ہے"(۳۱)۔

"بیرونی اثرات' افلاطونی فلسفہ' اور ویدانت کے فلسفہ نے اسلامی فلسفہ کی روح کو مسخ کر دیا اور مسلمانوں پر تصوف کا رنگ غالب آگیا۔ اسلام کا اساسی اصول توحید ہے، اور تصوف کی بنیاد 'ہمہ اوست' کے نظریے پر ہے۔ توحید مثبت ہے اور 'ہمہ اوست' منفی"(۳۲)۔

عبدالرحمان بجنوری نے اقبالؒ کے مسلک کا کچھ نہ کچھ مطالعہ ضرور کیا ہے۔ اگرچہ وہ تصوف کی اصل سے ناواقف نظر آتے ہیں۔

شیخ محمد اکرام کی تنقید ملاحظہ ہو:

"آج کچھ وہابی اثرات، کچھ اقبالؒ کی مخالفات اور بڑی حد تک مادیت کی فتح سے تصوف اور بھی بدنام ہو گیا ہے۔ اور مذہبی اعتراضات سے قطع نظر اسے بعض سہل انگار قومی زوال کا بڑا سبب قرار دیتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ تصوف، بالخصوص عجمی تصوف، نے بسا اوقات ان زمانوں میں فروغ پایا جب دنیوی نقطۂ نظر سے قوم رو بزوال تھی۔ لیکن غالباً ان زمانوں میں تصوف کی مقبولیت، قومی زوال اور پریشان حالی کا نتیجہ تھی، سبب نہ تھی" (۳۳)۔

"نظریہ خودی جسے اقبالؒ نے اپنایا ہے، نیا نہیں بلکہ 'مے در بادۂ نو' کا مصداق ہے۔ اس نظریے کے پہلے مبلغ میرے نانا کے رہبر الحاج سید گل حسنؒ تھے۔" (مولف تذکرہ غوثیہ و تعلیم غوثیہ) ان کے ارشادات اور شاعرانہ نکات کا بھی اقبال پر اثر پڑا ہے:

یہ پیام دے گئی ہے مجھے باد صبحگاہی
کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام پادشاہی

"تعلیم غوثیہ" میں ہے کہ طوبائے شریعت پر صوفیوں کی نغمہ سرائی، طائران سدرہ کی زمزمہ سنجی سے بالا تر ہے۔ "خودی میں خدائی و رعیت میں بادشاہی" کے مزے جو صوفیوں نے لوٹے، دوسروں کو خواب میں بھی نصیب نہ ہوئے۔ یہ کتاب ۱۹۱۹ء میں شائع ہوئی" (۳۴)۔

اسرار ۱۹۱۴ء میں شائع ہو چکی تھی۔ اس لئے یہ مآخذ ثابت کرنا ذرا دشوار ہے، اگرچہ علامہ کا امرتسر میں جوگندر سنگھ کے ہمراہ جا کر سید گل حسن شاہ صاحبؒ سے ملاقات کرنا ثابت ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریۂ عشق پر لاتعداد مضامین و مقالات لکھے گئے ہیں۔ چند ایک کے اقتباسات پیش کئے جاتے ہیں:

"عشق اگرچہ عربی لفظ ہے لیکن قرآن و حدیث اور شعرائے جاہلیت کے کلام میں یہ لفظ نظر نہیں آتا۔ متاخرین شعرائے عرب نے بھی اس لفظ کو بہت کم استعمال کیا ہے اور عشق کی وہ اہم خصوصیات جو فارسی شاعری میں نظر آتی ہیں، ان کا تو عربی شعرا کے کلام میں وجود ہی نہیں ہے... ہمارا خیال ہے کہ سب سے پہلے

عشق اور عشق کی تمام خصوصیات کو فلسفہ اشراق نے نمایاں کیا اور ان کو نہایت اہمیت دی۔ اشراقیوں کے نزدیک نظام عالم قہر و مہر کی بنیاد پر قائم ہے۔ شیخ الاشراق حکمتہ الاشراق میں لکھتے ہیں کہ ہر بلند نور کو نیچے کے نور پر غلبہ و اقتدار حاصل ہے اور نیچے کا نور بلند نور سے محبت رکھتا ہے اور اس قہرو مہر سے نظام عالم کا وجود وابستہ ہے۔ سب سے مفصل اور عام فہم مضمون اس پر ارباب اخوان الصفا نے لکھا ہے..."(۳۵)۔

اور اس سے انہوں نے اقبال کے فلسفہ عشق پر بھی نظر ڈالی ہے' یہ تحقیق واقعی غور طلب ہے لیکن ہمیں عشق کے لفظ سے کہیں زیادہ عشق کے اس مفہوم سے واسطہ ہے' جو اقبال کی شاعری میں جوش و استیلا اور جذب کا مفہوم رکھتا ہے۔ پروفیسر محمد اکبر منیر صاحب نے اپنی کتاب قرآنی تصور عشق (۳۶) میں اس امر پر روشنی ڈالتے ہوئے 'ان اللہ یحب المحسنین' اور 'والذین آمنوا اشد حبا للہ' سے استدلال کیا ہے۔ گویا اقبال نے عشق کا تصور رومیؒ سے لیا ہے اور رومیؒ نے قرآن سے لیا ہے۔ اخوان الصفا (فرقہ باطنیہ کے رسائل چوتھی صدی ہجری) کے رسائل سے اسے کوئی واسطہ نہیں ہے۔

ممتاز حسین صاحب نے اپنی کتاب نئی قدریں میں 'اقبال اور تصوف' کے زیر عنوان عبدالسلام صاحب کے اس خیال کو یوں دہرایا ہے: "تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں تصوف کی تحریک میں ایک بنیادی فرق پیدا ہوا۔ ان صدیوں میں اگر ایک طرف اخوان الصفا نے اپنے رسالوں کے ذریعے یونانی علوم کی ترویج کی تو دوسری طرف دستکاروں کا طبقہ بھی آگے بڑھا' چنانچہ نتیجہ یہ ہوا کہ اب اس کی قیادت دستکاروں کے ہاتھ میں پہنچ گئی' حسین بن منصور حلاج اور ابوبکر شبلی دونوں کا تعلق اسی طبقے سے تھا۔ دستکار طبقے نے اس تحریک کو اس لئے اپنایا کہ اس میں اسلامی مذہب اور یونانی علوم دونوں کا امتزاج پیدا ہو گیا اور چونکہ یونانی علوم کا تعلق میکانکس' سائنس اور کیمیا سے بھی تھا' اس لئے یونانی علوم کی ترویج دستکار طبقے کے خاص مفاد میں تھی۔ یہی وہ راستہ تھا جس کے ذریعے ان کی صنعت اور دستکاری ترقی کر سکتی تھی..."(۳۷)۔ حلاجؒ اور شبلیؒ کے مقام کے شناسا لوگ اس "نادر تحقیق" کو بوالعجبی نہ کہیں تو کیا کریں۔ ممتاز صاحب نے جن "حقائق" کا ذکر کیا ہے' ان سے ان کا کمال ظاہر ہوتا ہے' اور یہی وہ طریقہ ہے جس پر 'ترقی پسندوں' کو ناز ہے۔ حقائق کو توڑ مروڑ کر پیش کرنا اسی کو کہتے ہیں۔

"تصوف اور ویدانت میں زیادہ فرق نہیں۔ یہ دونوں توام مسلک ہیں۔ اگر کچھ فرق

ہے تو یہ ہے کہ ویدانت میں توحید کا تصور کامل نہیں"... "اقبال نے عدیم النظیر استقلال کے ساتھ تمام عمر یہی مسلک پیش نظر رکھا۔ عمیق مطالعہ نے ان پر یہ راز منکشف کر دیا تھا کہ دنیامیں 'نفس کل' کوئی وجود نہیں رکھتا۔ خود ذات باری بھی ایک فرد ہے اور کائنات مختلف قسم اور درجہ کے افراد کا مجموعہ ہیں...."(۳۸)۔

یہ صاحب تصوف اور ویدانت کے فرق سے واقف نہیں ہیں' لیکن انہیں اقبال کے شہودی مسلک سے واقفیت حاصل ہے۔

راقم الحروف کی رائے میں اقبال منازل سلوک میں جذب کی راہ سے مقام فنا فی الرسولؐ پر فائز تھے اور اس سلسلے میں اس مقام سے بالاتر کوئی اور مقام نہیں ہے۔ یہیں سے عبدیت کا احساس ہوتا ہے اور عمل کی شدت ظاہر ہوتی ہے۔ "وہ شاعری جو ایک قوم کے قلب کو متحرک کر دے اگر بجائے خود ایک کردار و عمل ہے' تو اقبال کی زندگی پیہم عمل تھی"(۳۹)۔ اس سے اقبالؒ کے مزاج میں عمل کی موجزنی پر ایک حتمی دلیل قائم ہوتی ہے اور جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے اقبال کی یہ حیثیت ارمغان حجاز میں نہایت واضح ہے۔ عبدالسلام صاحب ندوی اپنی کتاب اقبال کامل میں رقم طراز ہیں :

"ڈاکٹر صاحب ایک مدت تک خودی کے نشے میں چور رہے۔ اس لئے انہوں نے اس موضوع پر کچھ نہیں لکھا۔ لیکن اخیر عمر میں بالخصوص زمانہ علالت میں جب ان کے دل میں غیر معمولی سوز و گداز پیدا ہوا تو انہوں نے پھر نعتیہ شاعری کی طرف توجہ کی اور اس موضوع پر ارمغان حجاز میں نہایت پرسوز اور پردرد قطعات لکھے"(۴۰)۔

"ڈاکٹر صاحب کی شاعری کے عنوانات میں سے سب سے زیادہ پُر جوش' پُرسوز اور پُر درد عنوان اس نعتیہ شاعری کا ہے... سچ پوچھئے تو نعتیہ شاعری ڈاکٹر صاحب کی پوری شاعری کا خلاصہ ہے..."(۴۱)۔

نذیر نیازی صاحب کا مضمون 'علامہ اقبال کی آخری علالت' اس امر پر مکمل گواہی دیتا ہے کہ علامہ زندگی کے آخری ایام میں فنافی الرسولؐ ہو گئے تھے۔ آپؐ کا اسم گرامی سنتے ہی ان پر رقت طاری ہو جاتی اور اسم گرامی کو زبان پر لانے سے پہلے اپنے جسم کی طہارت کے سلسلے میں اطمینان کر لیا کرتے تھے... یہی تصوف اور سلوک کی نشانی ہے۔

ارمغان حجاز کا یہ قطعہ :

بدن وا ماند و جانم در تگ و پوست

سُوئے شہرے کہ بطحا در رہ اوست
تو باش ایں جا و باخاصاں بیامیز
کہ من دارم ھوائے منزلِ دوست

(ارمغان حجاز' ص: ۹۰۱)

اسی مقام فنافی الرسولؐ اور وحدۃ الشہود کی بنا پر وجود میں آیا ہے:

بکوئے تو گدازِ یک نُوا بس
مرا ایں ابتدا' ایں انتہا بس
خراب ِ جرأت آں رندِ پاکم
خدارا گفت ما را مصطفیٰؐ بس

(ارمغان حجاز' ص ۹۴۱)

نیز۔ سجودے نیست اے عبدالعزیز ایں
بروبم از مژہ خاکِ درِ دوست (ایضاً' ص ۹۴۲)

یہاں عبدالعزیز عقل' منطق اور ظاہر پرستی کے لئے ایک ایما کے طور پر آیا ہے اور یہ تمام حصہ درد و تاثیر اور عظمت فکر و نظر کا شاہکار ہے۔ عشق رسولؐ ہے کہ ہر ہر مصرعہ سے تار رباب کی طرح موجیں مارتا ہوا ظاہر ہو رہا ہے۔ شعر ہیں کہ دل کے ٹکڑے ہیں جو علامہ نے نکال کر رکھ دیئے ہیں۔ والہانہ محبت اور جوش بحر زخار کی طرح وسیع اور عظیم ہے' اور مسلمانوں کی بدحالی کا دکھڑا بڑے درد و کرب اور سوز و گداز کے ساتھ میر امم ؐ کے دربار عالی میں سنایا جا رہا ہے۔ عمل کی توفیق اور ملت بیضا کی نشاۃ ثانیہ کے لئے دعائیں کی جا رہی ہیں۔

راقم الحروف کے خیال میں اقبالؒ کی تمام شاعرانہ' حکیمانہ اور فلسفیانہ عظمت کی اصل وجہ یہی عشق رسولؐ ہے' ورنہ اقبالؒ کا مرتبہ دور حاضرہ کے دوسرے فلسفیوں سے کسی طرح بلند نہیں ہو سکتا تھا۔ 'منزل دوست' کی ہوا داری ہی نے انہیں سرداری دی ہے۔ لسان العصر (اکبر الہ آبادی) کو لکھتے ہیں: ۶۔ اکتوبر ۱۹۱۱ء

"خدا آپ کو اور مجھ کو بھی زیارت روضہ رسولؐ نصیب کرے۔ مدت سے یہ آرزو دل میں پرورش پا رہی ہے' دیکھئے کب جوان ہوتی ہے"(۴۲)۔ یہ آرزو جوان ہوئی تو وہ بوڑھے ہو گئے' آنکھیں جواب دے گئیں۔ لیکن عالم خیال میں دربار حبیبؐ میں جب پہنچے ہیں تو دیکھئے کیا مانگا جا رہا ہے:

تجلی ریز بر چشم کہ بینی
باایں پیری مرا تابِ نظر ھست

(ارمغان، ص ۹۳۲)

اس مقام کی شرح سے قلم قاصر ہے۔ ان کے قوئ جواب دے رہے تھے لیکن روضہ رسول کریمؐ کی زیارت سے بے تاب تھے۔ دیکھوؔ ذیل کا قطعہ ان کے دلی جذبات کی ترجمانی کس خوبی سے کرتا ہے:

باایں پیری رہِ یثرب گرفتم
نوا خواں از سرورِ عاشقانہ
چوں آں مُرغے کہ در صحرا سرِ شام
کشاید پر بہ فکرِ آشیانہ!

(ارمغان، ص: ۹۳۲)

اس کے علاوہ اور چند شواہد پیش کئے جاتے ہیں:

نیاز الدین خاں نے ان سے زیارت رسول کریمؐ کا ذکر کیا تو انہوں نے کہا "مبارک ہو۔ اس زمانے میں یہ بڑی سعادت ہے۔ قرآن کثرت سے پڑھنا چاہیے تاکہ قلب محمدیؐ نسبت پیدا کرے۔ اس نسبت محمدیہؐ کی تولید کے لئے یہ ضروری نہیں کہ قرآن کے معانی بھی آتے ہوں۔ خلوص دل کے ساتھ محض قرآت کافی ہے۔ میرا عقیدہ ہے کہ بنی کریمؐ زندہ ہیں اور اس زمانے کے لوگ بھی اسی طرح مستفیض ہو سکتے ہیں جس طرح صحابہ کرامؓ ہوا کرتے تھے۔ لیکن اس زمانے میں تو اس قسم کے عقائد کا اظہار بھی اکثر دماغوں کو ناگوار ہو گا، اس واسطے خاموش رہتا ہوں"(۴۳)۔

نسبت محمدیؐ پیدا کرنے کے لئے اقبال کی حکمت آفریں تجویز کا کمال اصحاب دل ہی جانتے ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ نے "ہمعات" میں اس حقیقت کا انکشاف کیا ہے کہ اسمائے الٰہی کا کثرت سے ذکر کرنا ہی نسبت کے لئے کافی ہو سکتا ہے۔ اسمائے الٰہی کا مفہوم جاننا لازمی نہیں ہے۔ (تفصیلی بحث نسبت کے ضمن میں) اقبالؒ قرآن کی قرآت بلند آواز سے کیا کرتے تھے۔ اس میں اسی نسبت کی طرف اشارہ ہے اور الجیلیؒ کے مسلک تصوف کی اساس ہی یہی نسبت ہے۔(۴۴)

"اقبال مرحوم کا سب سے بڑا طغرائے امتیاز ان کا سچا عشق رسولؐ ہے اور اس عشق کی بدولت ان کے کلام میں اس قدر فراوانی، تخیل اور لذت موجود ہے۔ وہ مئے عشق سے

مخمور ہو کر حقائق و معارف حیات کے وہ دریائے معانی بہا دیتا ہے کہ باید و شاید"۔(۴۵)

ہم اس بات کو اس عبارت پر ختم کرتے ہیں:

علامہ وحدۃ الوجود سے اختلاف رکھتے تھے۔ وہ وحدۃ الشہود کے قائل اور اس مقام کا احساس رکھتے تھے اور یہ مقام ولایت کبریٰ سے متعلق ہے۔ ولایت صغریٰ میں وحدۃالوجود کا عقیدہ زیادہ مرغوب ہوتا ہے اور ولایت کبریٰ میں وحدت الشہود کا' اور ہم اس فیصلے پر کبھی نہ پہنچ سکتے اگر ہمارے پاس "ارمغان حجاز" کی شہادت موجود نہ ہوتی۔

حواشی

۱۔ حضرت مجددؒ کا نظریہ توحید صفحہ ۹۱۔ ۲۔ حضرت مجددؒ کا نظریہ توحید (خاتمہ)۔

۳۔ اقبال اور تصوف "ماہ نو" ۱۹۵۱ء ۔ خلیفہ عبدالحکیم صاحب۔

۴۔ رومی اور اقبال کا تصور محبت' فکر اقبال صفحہ ۲۲۲ تا ۲۳۹۔

۵۔ بزم اقبال صفحہ ۱۸۴۔

۶۔ اقبال اور رومی' سید عبداللہ صاحب مشمولہ حکمت اقبال صفحہ ۱۷۔

۷۔ اقبال نامہ جلد ۲ صفحہ ۳۹۔ ۸۔ نظریہ توحید۔

۹۔ ملفوظات اقبال صفحہ ۳۷۔

۱۰۔ یہ بات ابھی تک تحقیق طلب ہے۔

۱۱۔ تصوف کی حقیقت.... ترجمہ محمد سرور صاحب۔

۱۲۔ اہل نظر کے نزدیک یہ تطبیق بے معنی ہے۔ وحدت الوجود' شہود کی منزل تک پہنچنے والاوں کے لئے راستے کا ایک مقام ہے۔

۱۳۔ رود کوثر صفحہ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔

۱۴۔ ان دنوں علامہ کو حضوری نصیب ہو چکی تھی اور اس کا ثبوت ارمغان حجاز کا ایک ایک شعر دے سکتا ہے۔

۱۵۔ شرح ارمغان حجاز صفحہ ۱۸۔

۱۶۔ حضرت مجدد کا نظریہ توحید صفحہ ۷۶' ۹۰' ۱۰۱۔

۱۷۔ شرح ارمغان حجاز صفحہ ۲۸۔

۱۸۔ نظریہ توحید صفحہ ۱۲۱۔ ۱۹۔ نظریہ توحید۔ صفحہ ۱۲۸۔

۲۰۔ اقبال نامہ جلد نمبر۱ صفحہ ۷۸۔ ۲۱۔ اقبال نامہ جلد نمبر۱ صفحہ ۳۶۔ مکتوب ۱۰ جولائی ۱۹۱۶ء ۔

۲۲۔ صفحہ ۳۷ تا ۴۱' بال جبریل۔ ۲۳۔ صفحہ ۵۳ تا ۵۴ اقبال نامہ جلد نمبر۱۔

۲۴- اقبال نامہ جلد نمبر۱ صفحہ ۳۱۹- ۲۵- اقبال نامہ جلد نمبر ۲ صفحہ ۶۲-
(خواجہ حسن نظامی کے بارے میں مولف کا یہ خیال بالکل صحیح ہے، مگر اکبر الہ آبادی کا ردعمل اتنا شدید نہیں تھا بلکہ زیادہ تر مفاہمتی تھا- ذوالفقار، ناشر)
۲۶- رموز میں علامہ نے اس سے بحث نہیں کی-
۲۷- اقبال نامہ صفحہ ۲۴ جلد ۱- ۲۸- اقبال نامہ جلد ۲ صفحہ ۵۲-
۲۹- اقبال کی شاعری - عبدالمالک صفحہ ۳۹- ۳۰- بزم اقبال صفحہ ۱۰۷-
۳۱- عبدالرحمان بجنوری، سیرت اقبال (طاہر فاروقی) صفحہ ۱۵۰/۱۵۱-
۳۲- سیرت اقبال صفحہ ۱۳۸- ۳۳- رود کوثر صفحہ ۳۶۰-
۳۴- اقبال کے تصوف خودی کا ماخذ- بشیر مخفی- معارف ستمبر ۱۹۴۵ء-
۳۵- معارف جنوری ۱۹۴۷ء (عبدالسلام ندوی) صفحہ ۶ - ۷-
۳۶- غیر مطبوعہ - راقم الحروف نے اس کا مسودہ دیکھا ہے-
۳۷- نئی قدریں صفحہ ۲۱۶ - دسمبر ۱۹۵۳ء-
۳۸- اقبال اور اس کا پیغام- خالد و خاور صفحہ ۴۷-
۳۹- اقبالیات کا تنقیدی مطالعہ - از قاضی احمد میاں اختر صفحہ ۱۳۹- حوالہ مضمون خلیفہ عبدالحکیم-
۴۰- اقوال کامل صفحہ ۳۹۷- ۴۱- اقبال کامل صفحہ ۳۳۹- ۴۲- اقبال نامہ صفحہ ۳۶-
۴۳- کیا فرماتے ہیں پرویز صاحب- ان کا مرشد اقبالؒ تو پرانے رنگ کا صوفی ہے اور اس کے عقائد "جدید" نہیں ہو سکے اور وہ اس "روشنی" سے محروم ہے، جو پرویز صاحب کو اب قرآن میں بقول ان کے نظر آتی ہے اور "طلوع اسلام" میں آج اسلام طلوع فرما رہا ہے-
۴۴- اقبالنامہ جلد دوم صفحہ ۳۱۷ - ۲ جنوری ۱۹۲۳ء-
۴۵- ابتدائے اقبال اور گوئٹے- از محمد اشرف خاں-

ساتواں باب

اقبالؒ کے مسلک کے ارکان

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

(اقبالؒ)

رکن اوّل - انسانی عظمت

ہیں آدمی کے دم سے خدائی کے کھیل یاں
بازی کہاں بساط پہ گر شاہ ہی نہیں

(خواجہ میر درد)

شاعر جوش جنون کے زیر اثر اکثر اپنی ذات اور اپنے مقام کا ثبات بلند اور ارفع تصور پیدا کر لیتا ہے۔ اسے اپنی شخصیت خاص خاص لمحات میں اپنے تمام معاصرین اور پیشروؤں سے زیادہ جامع کمالات اور زیادہ باوقار محسوس ہوتی ہے۔ یہ تاثرات کبھی محض غلط بینی کا نتیجہ ہوتے ہیں، لیکن ہم انہیں تمام تر شاعر کے جذبہ تفاخر کا نتیجہ بھی قرار نہیں دے سکتے۔ یہ درست ہے کہ فارسی اور اردو شاعری میں تعلی کا وجود ہی جھوٹے دعوؤں کی وجہ سے ہے اور رسمی طور پر ہی اکثر شعرا اپنی بڑائی کی ڈھینگ مارنے اور اپنے حریفوں کو کم نظر سے دیکھنے کے عادی ہوتے ہیں اور ان کی تعلیمات میں حقیقت کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ ان کی زندگی ان کے دعوؤں کی مکمل نقیض ہوتی ہے اور ان کے قول و فعل میں تضاد ہوتا ہے۔ اگر اس ”ڈھینگ بازی“ کی اصل معلوم کرنے کی کوشش کی جائے تو شاید ہم قصیدہ گوئی کے اس مزاج کو اس کی وجہ قرار دے سکیں جو ممدوحین کی ذات سے جھوٹے کمالات منسوب کرنے میں راسخ ہو چکا ہوتا ہے اور شاعر اسی مزاج کی بدولت اپنی ذات سے متعلق بھی اسی طرح لایعنی اور غیر حقیقی بڑائیوں کا ذکر کرتا ہے یا اس کے محرکات میں شاعر کا وہ جذبہ بھی کارفرما ہو سکتا ہے جسے عرف عام میں احساس کمتری کہتے ہیں۔ بہرحال شاعروں کا تمام سرمایہ صرف غیر حقیقی کمالات کا اظہار نہیں کرتا بلکہ اس میں حقیقی اور اصلی عناصر کی بھی فراوانی

موجود ہے۔ شاعر اپنی ذات کے بارے میں جو کہتا ہے ان اشعار کو گہری نظر سے دیکھنے سے شاعر کی ذات کے کئی گوشے بے نقاب ہو سکتے ہیں۔ اس کے مزاج کا پتا چل سکتا ہے' اس کی شاعری کی روح تک رسائی ہو سکتی ہے' اس کی شاعری کے بنیادی محرکات کا علم ہو سکتا ہے اور اگر ایسا شاعر صوفی بھی ہو تو ان اشعار سے اس کے مسلک پر کافی روشنی پڑتی ہے۔

ہمارے خیال میں اس حیثیت سے علامہ اقبالؒ کی 'تعلّیات' بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ اس طرح اقبالؒ آپ اپنی نظر میں دکھایا جا سکتا ہے' جس کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے۔ سیرت اقبال میں طاہر صاحب نے کتاب کے خاتمے پر اس طرح کے چند اشعار جمع کئے ہیں لیکن نہایت مختصر اور کم فائدہ بخش کوشش ہے۔ اس کام کو اگر وہ چاہتے تو اس سلسلے کو عرب شعراء کی تعلیات سے لے کر فارسی شعرا کو شامل کرتے ہوئے علامہ تک پہنچا سکتے تھے اور اس ضمن میں یہ واضح کرنے کی بھی گنجائش نکل سکتی تھی کہ تعلّی کا وجود جب کہ اس میں خلوص بھی ہو' کسی ادب میں کب اور کس وقت ظاہر ہوتا ہے' اقبالؒ کے ہاں ان "تعلیات" کی کیا صورت ہے اور ان کی اہمیت کیا ہے۔

عرب شعراء کے ہاں تعلّیات میں عموماً خلوص کار فرما ہے۔ ان کی شاعری حقائق پر مبنی ہوتی ہے۔ لہٰذا ان کے ہاں شاعرانہ مبالغے سے قطع نظر عام طور پر سچائی ہی نظر آتی ہے۔ شعرائے جاہلیت کے دواوین اور سبعہ معلقہ اس امر پر گواہ ہیں۔ عمرو بن کلثوم کو لیجئے۔ یہ بنی تغلب سے تھا۔ بادشاہ عمرو بن ہند سے اس کی لڑائی ہو گئی جس میں اس نے فتح پائی اور عکاظ کے میلے میں اپنی ذات اور اپنے خاندان کے کمالات اور مباہات کا ذکر جس جوش و خروش سے کیا ہے' وہ عرب کے مزاج کو واضح کرنے کے لئے کافی ہے۔ وہ کہتا ہے:

"ہم تجھ کو پکّی خبر دیتے ہیں کہ ہم اپنے نیزوں کو درآں حالیکہ وہ سفید ہوتے ہیں میدان جنگ میں لے جاتے ہیں اور ایسے حال میں انہیں میدان جنگ سے نکالتے ہیں کہ وہ خون سے سرخ اور سیراب ہوتے ہیں... جب کوئی ہمارا بچہ دودھ بڑھانے کی منزل میں پہنچتا ہے تو بڑے بڑے جابر اس کے آگے سجدے میں گر پڑتے ہیں"۔ یہ مبالغہ نہیں لیکن اس سے عمرو بن کلثوم کا مزاج واضح ہو رہا ہے۔ "جب کوئی بادشاہ اپنی رعایا کو ذلیلانہ طور پر دباتا ہے تو ہم اس کے ظلم و ستم سہنے سے انکار کر دیتے ہیں"۔ اور یہ حقیقت ہے۔ عمرو بن کلثوم نے اپنی ماں کی معمولی سی توہین کے شائبہ میں ہی عمرو بن ہند کا کام تمام کر دیا تھا۔

شعرائے فارسی میں قصیدے کے رواج اور فروغ سے پہلے کی تعلّیات میں واقعی جان ہے۔ قصیدہ گوئی کے دوران میں اور اس کے بعد کے اثرات تک تعلی پھکڑ بن کر رہ

گئی۔ لیکن تاہم کوئی نہ کوئی شاعر اپنی عظمت کا اعلان اس خوبی اور جوش سے کرتا ہے کہ دل اس کی عظمت کو ماننے پر مجبور ہو جاتا ہے اور وقتی طور پر شاعر کی زندگی اور اس کے عمومی مشاغل نظروں سے اوجھل ہو جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں نظیری، عرفی اور فیضی وغیرہ کسی طرح نظرانداز نہیں کئے جا سکتے اور صوفی شعراء کے ہاں تو ان کی اپنی ذات کے بارے میں کثیر معلومات مل سکتی ہیں جو تعلیات کے تحت نہ بھی آئیں تاہم ان اشعار کا اس صنف سے تعلق ضرور ہے۔

کس چو حافظ نہ کشید از رخ اندیشہ نقاب
تا سرِ زلفِ عروسان سخن شانہ زدند

(حافظ)

نظیری کا ایک شعر ملاحظہ ہو:

تو نظیری ز فلک آمدہ بودی چو مسیح
باز رفتی و کسے قدر تو نشناخت دریغ

اردو شعراء میں اُنیس کے ہاں بھی اس صنف کی فراوانی ہے:

لگا رہا ہوں مضامینِ نَو کے پھر انبار
خبر کرو مرے خرمن کے خوشہ چینوں کو

یہ شعر فیضی کی اس تعلّی سے کسی طرح کم نہیں:

اسرافِ معانیم نظر کُن
زین گنج بہ مفلساں خبر کُن

انیس کا ایک رنگ کے مضمون کو سو ڈھنگ سے باندھنے کا اظہار بھی اسی صنف سے تعلق رکھتا ہے۔ میر تقی میر کا یہ شعر:

سارے عالم پر ہوں میں چھایا ہوا
مستند ہے میرا فرمایا ہوا

ان کی تعلّیات کا خلاصہ پیش کرتا ہے۔ میر درد کی "تعلّیات" میں زندگی، خلوص اور انسانی عظمت کے نشانات ملتے ہیں اور ان کی 'تعلّیات' علامہ کی تعلّیات سے ملتی جلتی دکھائی دیتی ہیں:

شاہ و گدا سے اپنے تئیں کام کچھ نہیں
نے تاج کی ہوَس نہ ارادہ کلاہ کا

پھُولے گا اس زمیں میں گلزارِ معرفت
یاں میں زمینِ شعر میں یہ تخم بو گیا

ہے آسترِ فقر اگر سمجھو تو شاہی
سلطاں ہے اگر شاہ تو مَیں ظِلّ ہما ہوں

ہیں شعر فہم جتنے زمانے میں لاعلاج
اے درد مانتے ہیں یہ سب آن کر مجھے

اس کمال اور بے نیازی کے بعد ان کے ہاں انسانی عظمت کا تصور دیکھئے:

انسان کی ذات سے ہیں خدائی کے کھیل یاں
بازی کہاں بساط پہ گر شاہ ہی نہیں

اس سے ہمیں اقبالؒ کا یہ شعر یاد آتا ہے:

قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن
ترا خرابہ فرشتے نہ کر سکے آباد

اب یہ شعر ملاحظہ ہو:

جلوہ تو ہر اک طرح کا ہر شان میں دیکھا
جو کچھ کہ سنا تجھ میں سو انسان میں دیکھا

اس شعر میں میر درد انسان کی خلافت کے کمال کا اقرار کرتے ہیں اور انہیں انسانی فضیلت کا اظہار کرنا مقصود ہے:

ارض و سما کہاں تری وسعت کو پا سکے
میرا ہی دل ہے یہ کہ جہاں تُو سما سکے

نیز:

مجھے یہ ڈر ہے دلِ زندہ تُو نہ مر جائے
کہ زندگانی عبارت ہے تیرے جینے سے

علامہ کے ہاں اس مضمون کے اشعار بکثرت ہیں:

دلِ مردہ دل نہیں ہے اسے زندہ کر دوبارہ
کہ یہی ہے اُمتوں کے مرضِ کہن کا چارہ

خواجہ میر درد اور اقبالؒ کے ہاں انسانی عظمت کے ان خیالات کے اتفاق کے ساتھ

ساتھ عمل کی ضرورت پر بھی کامل اتفاق ہے:

بے فائدہ انفاس کو ضائع نہ کر اے درد
ہر دم دمِ عیسیٰ ہے تجھے پاس نہیں ہے

میر درد صوفی ہیں، انہیں جوش عشق اور جنوں کے کمالات کا احساس ہے:

جوش جنوں کے ہاتھ سے فصلِ بہار میں
گُل سے بھی ہو سکی نہ گریباں کی احتیاط

اب غالب کے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

منظر اک بلندی پر اَور ہم بنا سکتے ہیں
عرش سے ادھر ہوتا کاش کہ مکاں اپنا

گرنی تھی ہم پہ برق تجلّی نہ طور پر
دیتے ہیں بادہ ظرف قدح خوار دیکھ کر

کوکبم را در عدم اوج قبول بودہ است
شہرت شعرم بہ گیتی بعد من خواھد شدن

غالب کے ہاں تعلّیات میں انسانی عظمت کا تصور بھی موجود ہے اور وہ اپنی ذات کو بڑی اہمیت دیتے ہیں۔ ان کے کلام میں عشق کی بے چارگی کا نوحہ بھی موجود ہے مگر ان کی شخصیت کا کمال ان کے ان اشعار میں واضح ہوتا ہے جہاں وہ حریفانہ کشاکش کے متلاشی اور رزم گاہ حیات میں کود پڑنے پر مائل نظر آتے ہیں۔ اپنی وضع بدلنا نہیں چاہتے اور سبک سر بن کے محبوبہ سے سرگرانی کی پُرسش تک گوارا نہیں کرتے، اور وہ نہایت آزاد منش نظر آتے ہیں:

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبیں ہیں کہ ہم
اُلٹے پھر آئے درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا

اقبال کو غالب کے زیرِ اثر ثابت کرنے والے اگر ان کی شاعری کی اس صنف پر طبع آزمائی کرتے تو اردو ادب کے سرمائے میں کافی اضافے کی صورت پیدا ہو سکتی تھی۔

اقبال نے اپنی ذات سے متعلق جو اشعار کہے ہیں، ان کی تعداد دوسروں کے مقابلے میں بہت زیادہ ہے اور ان پر ایک مکمل کتاب لکھی جا سکتی ہے، لیکن ہم طوالت کے خوف سے اس سرمائے میں سے صرف چند اشعار سے بحث کریں گے:

آشنائے من ز من بیگانہ رفت
از خُمستانم تہی پیمانہ رفت
(پیام مشرق، ص ۱۸۷)

حق رموزِ ملک و دیں بر من کشود
نقشِ غیر از پردۂ چشمم ربود
(پیام مشرق، ص ۱۸۷)

چہ غم گر یک جہاں گم شد ز چشمم
ہنوز اندر ضمیرم صد جہان است
(پیام مشرق، ص ۲۳۲)

عجم از نغمہ ھائے من جواں شد
ز سودایم متاع او گراں شد
ہجومے بود رہ گم کردہ در دشت
ز آواز درایم کارواں شد
(پیام مشرق، ص ۲۴۲)

اقبال اپنی فکر کی عظمت اور اپنے پیغام کی اہمیت کا مکمل احساس رکھتے ہیں اور اس پر نہایت خوش ہیں اور کم نظر رفیقوں کا شکوہ کرتے ہیں کہ وہ اس پیغام سے کماحقہٗ مستفید نہ ہو سکے۔ جوشِ جنوں ملاحظہ ہو:

در دشتِ جنونِ من جبریل زبوں صیدے
یزداں بکمند آور اے ہمتِ مردانہ
(پیام مشرق، ص ۳۳۶)

بیا بمجلسِ اقبال و یک دو ساغر کش
اگرچہ سر نتراشد، قلندری داند
(پیام مشرق، ص ۳۴۶)

بے نیازی دیکھئے:

بشکوہ بے نیازی ز خدائگاں گذشتہ
صفت مہ تمامے کہ گذشت بر ستارہ
(زبور عجم، ص ۴۰۷)

دو عالم را تواں دیدن . بمینائے کہ من دارم
کجا چشمے کہ بیند آں تماشائے کہ من دارم

(ایضاً' ص ۴۵۴)

دلے بے نیازے کہ در سینہ دارم
گدا را دھد شیوۂ پادشاھے

(ایضاً' ص ۴۶۶)

دُرْدِ من گیر کہ در میکدہ ھا پیدا نیست
پیر مردے کہ مئے تند و جوانے دارد

(ایضاً' ص ۴۸۳)

انسانی عظمت کا اعلان کتنا دلپذیر ہے !

میندیش از کفِ خاکے' میندیش
بجان تو کہ من پایاں ندارم

(ایضاً' ص ۴۳۱)

نگا ھم از مہ و پرویں بلند است
سخن را بر مزاج کس نگویم

(ایضاً)

اقبالؒ کی ان "تعلّیات" میں خلوص اور صدق اور اپنی ذات کا ذکر کرتے ہوئے انسانی نمائندگی کے تصورات نہایت اہم ہیں۔ دوسرے شعرا کے ہاں اپنی ذات سے ہی واسطہ رکھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس قسم کے اشعار کو تعلی کہہ سکتے ہیں۔ لیکن علامہ کے ہاں اس صنف کے اشعار ان کے اسرار و رموز اور ان کے پیام کی نمائندگی کرتے ہیں' اور ان کی ذات اور ان کے کمالات شعری میں حد فاصل قائم نہیں رہتی' بلکہ علامہ اپنی ذات اور تعلیم کو ایک ہی شے تصور کر کے جب اپنی عظمت کا اعلان کرتے ہیں تو یہ اعلان ان کی تعلیمات سے زیادہ متعلق ہوتا ہے' اور اسی تخصیص کی بنا پر ان کا مرتبہ دوسرے شعرا سے بلند ہے اور اس کی وجہ ان کا وہ تصور عظمت آدم ہے جو ان کے تصوف کا وردِ اولیٰ ہے۔

'تعلیات' کا یہ سلسلہ ان کے ذہنی ارتقاء کے ساتھ ساتھ چلتا ہے' بانگ درا میں ان کی صورت :

اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے

(بانگ درا)

اور

اقبال بڑا اپدیشک ہے من باتوں میں موہ لیتا ہے
گفتار کا یہ غازی تو بنا کردار کا غازی بن نہ سکا

(بانگ درا)

تک محدود رہتی ہے۔ لیکن زبور عجم اور ارمغان حجاز میں اس تصور میں مکمل تبدیلی اور پختگی آجاتی ہے اور شاعر حکیم کی عظمت اس کی اپنی زبانی سن کر دل زیادہ متاثر ہوتا ہے اور اسے مجذوب کی بڑ سمجھ کر طبیعت مکدّر نہیں ہوتی۔ ارمغان میں اقبالؒ حضور رسالتؐ میں اپنی ذات سے متعلق جو گزارش کرتے ہیں ان اشعار میں حقیقت ہے' اور انہیں سے اقبالؒ کے صوفی ہونے پر دلیل قائم کی جا سکتی ہے۔ مسلمان کتنا ہی گیا گزرا ہوا کیوں نہ ہو وہ دربار رسالتؐ میں جھوٹ نہیں بول سکتا (بول سکنا) تو کجا وہاں بولنے کی سکت اور ہمّت کہاں ہوتی ہے؟

ادب گاھیست زیر آسماں از عرش نازک تر
نفَس گم کردہ می آید جنیدؒ و بایزیدؒ اینجا

(ارمغان حجاز' ص ۹۰۳)

اور علامہ اقبالؒ جس ایقان اور اطمینان کے ساتھ عرضداشت کرتے ہیں اس سے خلوص' صداقت اور عرفان کے چشمے اُبلتے نظر آتے ہیں اور عقل و خرد کا جمود اور استدلال کی "چوب پائی" بے سرو سامانی اور بے دعتی کا شکار ہو کر سیماب پا ہو جاتی ہے:

ازاں نورے کہ از قرآں گرفتم
سحر کردم صد و سی سالہ شب را

(ارمغان حجاز' ص ۹۶۳)

ازاں نمرود با من سرگران است
بہ تعمیرِ حرم کوشیدہ ام من

(ارمغان حجاز' ص ۹۴۷)

اور اس حقیقت سے کسے انکار ہے کہ اقبالؒ کے نفس گرم سے غلامی کی شب دیجور

سحر پرُ نور میں تبدیل ہوتی ہے:

چو رومیؒ در حرم دادم اذاں مَن
ازو آموختم اسرار جاں من
بہ دُورِ فتنۂ عصرِ کہُن او
بہ دُورِ فتنۂ عصرِ رواں من

(ارمغان حجاز، ص ۹۳۸)

رومیؒ نے اپنے وقت میں جس طرح 'عقلیات' کی شرر انگیزی اور محشر انگیزی کا سدباب کیا اور ایمان اور ایقان کی جانب رہنمائی کی وہ اہل علم پر روشن ہے اور اس کے ذکر کی یہاں ضرورت نہیں ہے، اور اقبالؒ نے اپنے زمانے میں جس طرح مغرب کی فوقیت اور غیر اسلامی تصورات کی جامعیت کی حقیقت واضح کی ہے، اس کا کچھ احساس پڑھے لکھے طبقے کو ہے اور آج ہم ان کی تشخیص اور نسخے کو اپنے قریب المرگ جسم کے لئے 'آب حیات' کی حیثیت سے آزما چکے ہیں۔ ہمیں اپنے اس عبوری عہد کی داخلی کمزوریوں اور خلفشار سے مایوس نہیں ہونا چاہیے اور اپنے سرمایہ علم و عرفان سے تمسک کرنا چاہیے۔

اقبالؒ کو اس بات کا شدید احساس ہے کہ اہل وطن نے ان کی حکمت سے کماحقہ، فائدہ نہیں اٹھایا:

چو رختِ خویش بر بستم ازیں خاک
ہمہ گفتند، با ما آشنا بود،
و لیکن کس ندانست ایں مسافر
چہ گفت و با کہ گفت و از کُجا بود

(ارمغان حجاز، ص ۱۰۲۱)

رُکن دوم

عشق

عقل ہم عشق است و از ذوقِ نگہ بیگانہ نیست
لیکن ایں بے چارہ را آں جرأتِ رندانہ نیست

(زبورِ عجم)

عقل گو آستاں سے دُور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

(بالِ جبریل)

عشق دمِ جبرئیل، عشق دلِ مصطفیٰؐ
عشق خدا کا رسول، عشق خدا کا کلام!

(ایضاً)

اقبال اور عشق رسولؐ

I

ھر کہ عشق مصطفیؐ سامانِ اوست
بحر و بر در گوشۂ دامانِ اوست

(پیام مشرق، ص ۱۹۵)

جیسا کہ پہلے بیان کر آئے ہیں اقبالؒ کے نزدیک عشق ہی جملہ کمالات کا منبع اور تمام فیوض و برکات کا سرچشمہ ہے۔ عقل بے مایہ امامت کی سزاوار نہیں ہے۔ ہر وقت اور ہر موقع پر اس ہتھیار سے کام نہیں لیا جا سکتا۔ یہ سراب کو آب اور آب کو سراب بتایا کرتی ہے، اور اسی میں اس کا کمال مضمر ہے۔ اس کے سہارے چلنے والے منزل مقصود تک نہیں پہنچا کرتے، اور وہ ہمیشہ سرگردان و حیران اور گور در بیابان ہوتے آئے ہیں، اور جنھوں نے عقل کی اس سراسیمگی کا جائزہ لے کر اسے مناسب حدود میں رکھا اور عشق سے تمسک اختیار کیا، وہ کامران ہو گئے، ان کا ہاتھ محمل تک پہنچ گیا اور وہ موج خرام یار کے تعاقب میں نشان راہ گننے سے بچ گئے۔

اقبالؒ کے ہاں صوفیہ متقدمین کی تقلید اور اپنے تجربہ و مطالعہ کی بناء پر عشق کے معنی نہایت وسیع ہیں، جن کا احاطہ کرنا یہاں دشوار ہے، بہرحال سرسری اشارہ کرنا ناگزیر ہے۔

ان کے نزدیک عشق کائنات کے جملہ اجسام کی حرکت اور ان کے عمل کی روح و رواں ہے۔ اسی کے دم قدم سے زندگی کی رنگینی ہے:

عشق کی مستی سے ہے پیکرِ گِل تابناک
عشق ہے صہبائے خام، عشق ہے کاس الکرام

(بال جبریل)

اس کے جوش کی بدولت مذہب میں انہماک، خلوص اور پختگی آتی ہے، اور قلب و نظر کو مسلمانی ملتی ہے، ورنہ زبان سے لا الٰہ کا اقرار بے معنی ہے:

زباں سے کہہ بھی دیا لاالٰہ تو کیا حاصل
دل و نظر جو مسلماں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اور یہ نہ ہو تو مذہب اپنی تمام کاملیت کے باوجود بے معنی اور جامد ہو جاتا ہے:

عشق نہ ہو تو شرع و دین بتکدۂ تصورات

اسی عشق کی مستی سے ممولا، شہباز سے لڑنے پر آمادہ ہو جاتا ہے:

اٹھا ساقیا پردہ اس راز سے
لڑا دے ممولے کو شہباز سے

اقبالؒ کے عشق کی اس عظمت اور جانداری کا تصور صوفیائے متقدمین کے ہاں بھی ملتا ہے، اور رومیؒ تو اس معاملے میں ان کے استاد اور پیر و مرشد ہیں۔ لیکن اقبالؒ نے جدید تقاضوں کا لحاظ رکھ کر اسے جس جامعیت اور تکمیل کے ساتھ پیش کیا ہے، اس نے عشق کے کمالات کے آگے درد دل والوں کے سر تسلیم کو خم کر دیا ہے۔

ولولہ حیات، کچھ کر لینے کی تمنا، بے خوف و خطر ہو کر اپنے کام میں مصروف رہنا، انسانیت کے احترام اور اپنے مسلک کی بقاء کے لئے تن، من، دھن کی بازی لگا دینا اور بے نیازی کے عالم میں کسی کو خاطر میں نہ لانا:

ز شکوہ بے نیازی۔ ز خدائگاں گذشتم

اور عمل میں دوامی مصروفیت، یہ تمام اسی جذبے کی بدولت میسر آتا ہے۔ علامہؒ نے اسی سعی پیہم کو یوں ظاہر کیا ہے:

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن، نئی شان
گفتار میں، کردار میں اللہ کی برہان

(ضرب کلیم)

اقبالؒ کے ہاں عمل کی یہ بے پناہ قوت، رحمتہ للعالمینؐ کے دربار عالی سے فیض یاب ہو کر رحیمی شان سے سرفراز ہے اور اقبالؒ کا مرد مومن جو عشق کا پتلا ہے، بڑا رحیم و کریم ہے:

مردِ خدا کا عمل عشق سے صاحب فروغ
عشق ہے اصلِ حیات، موت ہے اس پر حرام

(بال جبریل)

اور یہ مرد کامل دنیا کی آبادی کا پیامبر ہے اور اس کی تعمیر میں جلال و جمال دونوں عناصر

کار فرما ہوتے ہیں:

عصا نہ ہو تو کلیمی ہے کارِ بے بنیاد

اور وہ فساد فی الارض سے بچتا ہے اور امن کا مشعل بردار ہے' اور اس طرح فرشتوں کے اس پہلے اظہار دانشمندی کی کم از کم اپنے عمل سے تردید کرتا ہے کہ یہ آدم جو دنیا میں فساد بپا کرے گا' اسے خلیفہ مقرر فرمایا جا رہا ہے اور ہم اس سے محروم ہیں جو تیری تسبیح میں ہر لحہ مصروف ہیں۔

مختصراً یہ کہ صاحبِ عشق ذیل کے شعر کی تفصیل پیش کرتا ہے:

گذر جا بن کے سیلِ تُند رُو کوہ و بیاباں سے
گُلِستاں راہ میں آئے تو جُوئے نغمہ خواں ہو جا

II

کی محمدؐ سے وفا تُو نے تو ہم تیرے ہیں
یہ جہاں چیز ہے کیا لوح و قلم تیرے ہیں

(بانگ درا' جوابِ شکوہ)

اقبالؒ کا مدت العمر تک یہ وظیفہ رہا ہے کہ عشق رسولؐ میں قیام دکھایا جائے۔ یعنی اسباب و عوامل اور نتائج و عواقب اور خوف و رجا کے سلسلے میں اسی طرح عمل پیرا ہوا جائے جس طرح نبی کریمؐ نے عمل پیرا ہو کر اتمام حجت فرما دی ہے۔ جب یہ احساس دل کی گہرائیوں میں قوی ہو جائے تو اس مرد کامل سے کاملیت کے طلبگار کو عشق ہو جانا ضروری ہے' اور قلب کی گہرائیوں میں آپؐ سے محبت کا احساس پانا ہی ایمان کی تکمیل اور یہی معراج انسانیت ہے' ورنہ تمام تگ و دو بواللہبی ہے:

بمصطفیٰؐ برساں خویش را کہ دین ھمہ اوست

اور جو کوئی یوں محسوس کرنے کی سعادت سے سرفراز ہو جائے اسے روحانیت کی تاریخ میں اور اصطلاح عام میں صوفی کہا جاتا ہے۔ وہ پشمینہ پوش ہو یا نہ ہو' سجادہ پر بیٹھتا ہو یا نہ ہو' خرقہ پہنا کرتا ہو یا نہ ہو' اسے یہ ظاہری ورثہ ملا ہو تو فبہا اور اگر وہ کسی مصلحت کی بناء پر اس حلیے سے آراستہ نہ ہو تاہم اسے اہل نظر حلقۂ درویشاں سے خارج کرنے کی جرأت نہیں کر سکتے۔ جو قلندر دو حرف لاالٰہ ہی رکھتا ہو اسے قلاش و مفلس کہنا اپنی بے

بساطی، کم نظری اور بے مروتی کا اعلان کرنا ہے۔

اقبالؒ نے عشق رسولؐ کو دل کی گہرائیوں میں متمکّن کیا ہے اور اسی تمکّن نے اسے آسمان شہرت کے عرش پر جاگزین کیا ہے اور صاحبِ حضور بنایا ہے اور یہ قال مہین کسی کی سند پر اظہار خیال ہے۔

اقبالؒ کی یہ نعت گوئی دوسروں سے ممتاز ہے اور ہم اس پر ذرا تفصیل سے اظہار خیال کرنا چاہتے ہیں۔

بیعت، عقیدت اور نعت رضاعی بہن بھائی ہیں۔ اگر انہیں توام کہا جائے تب بھی بے جا نہ ہو گا۔ نعت رسول مقبولؐ کا سلسلہ ابتدائے اسلام سے چلتا ہے اور "انا رفعنا لک ذکرک" کے پیش نظر قیامت تک جاری رہے گا۔ ہم نے اس سعادت سے کنارہ کشی کی تو دنیا کی کوئی اور قوم اس سے ہمکنار ہو کر آبیار ہو جائے گی۔

حسان بن ثابتؓ سے لے کر آج تک نعت کے میدان میں ہر نعت گو کے مزاج کے مطابق بڑی بڑی تبدیلیاں رونما ہوتی آئی ہیں۔ اکثر و بیشتر جناب رسالتؐ پناہ کے حسن و جمال اور سراپے کو پیش نظر رکھا گیا ہے اور حسن شمائل کی جانب اشارے ہونے کے باوجود نعت میں مدح، قصیدے کے رنگ اور معجزات کے کمالات کی فراوانی رہی ہے، لیکن اقبالؒ کے ہاں صورت حال دگرگوں ہے۔ ان کی نعت تبلیغ اسلام ہے اور سیرت رسولؐ ہے اور یہ ان کے دل کی آواز ہے، جس میں تاثر و کیف کے قلزم محصور ہیں۔

ہم ذیل میں ان کے اردو و فارسی کلام سے نعتیہ اشعار کا انتخاب کر کے اس کے پہلو بہ پہلو دوسرے عظیم شعرا اور عارف حضرات کا نعتیہ کلام اس نیت سے پیش کرتے ہیں کہ اقبالؒ کا سچا عشق رسولؐ واضح کیا جا سکے:

سیّدِ کُل صاحبِ اُمّ الکتاب
پردگیہا بر ضمیرش بے حجاب (پیام مشرق)

باخدا در پردہ گویم باتو گویم آشکار
یا رسولؐ اللہ! او پنہان و تو پیدائے من (پیام مشرق)

آفتابش را زوالے نیست، نیست
منکر او را کمالے نیست، نیست (جاوید نامہ

دامنش از دست دادن مردن است
چوں گل از باد خزاں افسردن است (رموز بیخودی)

خُلق و تقدیر و ہدایت ابتداست
رحمۃٌ للعالمینی انتہا است (جاوید نامہ)

ھر کجا بینی جہانِ رنگ و بو
آنکہ از خاکش بروید آرزو (جاوید نامہ)

یا ز نورِ مصطفیٰ او را بہاست
یا ھنوز اندر تلاشِ مصطفیٰ است (جاوید نامہ)

پیش او گیتی جبیں فرسودہ است
خویش را خود عبدہٗ فرمودہ است (جاوید نامہ)

عبدہٗ از فہم تو بالا تر است
زانکہ او ھم آدم و ھم جوھر است (جاوید نامہ)

جوھر او نے عرب نے اعجم است
آدم است و ھم ز آدم اقدم است (جاوید نامہ)

عبدہٗ صورت گرِ تقدیر ھا
اندرو ویرانہ ھا تعمیر ھا "

عبدہٗ ھم جانفزا ھم جانستاں
عبدہٗ ھم شیشہ ھم سنگ گراں "
عبدہٗ با ابتدا بے انتہا است
عبدہٗ را صبح و شام ما کجا است "
کس ز سِرِّ عبدہٗ آگاہ نیست
عبدہٗ جز سِرِّ الّا اللہ نیست "
مدّعا پیدا نہ گردد زیں دو بیت
تا نہ بینی از مقامِ 'مارمیت' "

لا الٰہ تیغ و دم اُو عبدہٗ
فاش تر خواھی بگو ھُوٗ عبدہٗ

(جاوید نامہ، ص ۱۲۷-۱۲۹)

"جاوید نامے" میں یہ مقام (حلاج) سب سے زیادہ مشکل اور نہایت نازک اور دقیق ہے۔

وہ دانائے سُبل ختم الرسلؐ مولائے کُلؐ جس نے
غبارِ راہ کو بخشا فروغِ وادیٔ سینا
نگاہِ عشق و مستی میں وہی اوّل، وہی آخر
وہی قرآں، وہی فرقاں، وہی یاسیں وہی طاھا

(بال جبریل، سنائی کے مزار پر)

آیۂ کائنات کا معنیٔ دیر یاب تُو
نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بُو

(پس چہ باید کرد، ص ۵۰)

ذکر و فکر و علم و عرفانم تُوئی
کشتی و دریا و طوفانم توئی

بوریا ممنونِ خوابِ راحتش
تاجِ کسریٰ زیرِ پائے اُمّتش (اسرار خودی)

وقتِ ہیجا تیغِ او آھن گداز
دیدۂ او اشک بار اندر نماز (اسرار خودی)

از کلیدِ دیں درِ دنیا کشاد
ھمچو او بطنِ اُمِ گیتی نہ زاد (اسرار خودی)

در نگاہِ او یکے بالا و پست
با غلامِ خویش بر یک خواں نشست (اسرار خودی)

خاکِ یثرب از دو عالم خوشتر است
اے خنک شہرے کہ آنجا دلبر است "

"نسخۂ کونین را دیباچہ اُوست
جملہ عالم بندگان و خواجہ اوست" (اسرار خودی)

معنیٔ حرفم کنی تحقیق اگر
بنگری با دیدۂ صدیق اگر

(رموز بیخودی، رسالت)

قوتِ قلب و جگر گردد نبیؐ
از خدا محبوب تر گردد نبیؐ

(رموز بیخودی، رسالت)

یہی وہ نازک مقام ہے جہاں اقبالؒ کی نیاز مندی کا کمال ہے جسے کم فہم، کم بین اور عقل پرست گستاخی پر محمول کرتے ہیں اور اقبالؒ کا مقام بندوں کی نظروں سے اوجھل رہ جاتا ہے۔

من نہ دانم مرز و بومِ او کجا است
ایں قدر دانم کہ با ما آشنا است (رموز بیخودی)

جوہر مصطفیٰؐ کی اصلیت و ماہیت سے کون واقف ہے۔ یہ آفاقی، بے جہتی اور زمان کی حدود سے ماورائے اور اس کے باوجود زمان کی پابندیوں میں زندگی کے مقاصد کے لئے قیام فرما ہوتا ہے۔ ازل اس کے پیچھے ہے اور ابد اس کے سامنے ہے، نہ حد اس کے پیچھے ہے اور نہ حد سامنے ہے:

ازل اس کے پیچھے ابد سامنے
نہ حد اس کے پیچھے نہ حد سامنے

(بالِ جبریل، ساقی نامہ)

یہ زندگی کی روح اور کائنات کے امن کا خلاصہ ہے اور اس کے مقام سے جو شخص جتنا دُور ہو گا وہ اتنا ہی مومنین کے گروہ سے مہجور ہو گا:

از مقامِ اُو اگر دُور ایستی
از میانِ معشر ما نیستی

(رموز بیخودی)

یہ جوہر جب ظہور کرتا ہے، تو زندگی پر شباب آتا ہے، اضمحلال اور رجعت کی قوتیں معرض زوال میں پڑ کر فنا ہو جاتی ہیں اور نئی قوتیں جنم لے کر زندگی کی اعلیٰ اقدار کو زندہ

کرتی ہیں:

اے ظہورِ تو شباب زندگی
جلوہ ات تعبیرِ خوابِ زندگی (ایضاً)

اقبالؒ عشق رسولؐ میں جذب ہو گیا تھا۔ اسے جذب کے ان لمحات میں جو دنیا نظر آتی تھی، اس کی چند جھلکیاں "ارمغان حجاز" میں ہی دیکھی جا سکتی ہیں:

بہ پایاں چوں رسد این عالمِ پیر
شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
مکن رسوا حضورِ خواجہؐ ما را
حسابِ من ز چشمِ او نہاں گیر

(ارمغان حجاز، ص ۹۰۰)

اقبالؒ کو یہ غیرت اور شرم کھائے جا رہے ہیں کہ روز محشر وہ اپنے آقا اور دوست کے سامنے شرمندہ نہ ہونے پائے۔ اور دل والے جانتے ہیں کہ ابن آدم اپنے محبوب کے سامنے شرمندہ ہونے سے بڑا خائف اور لرزہ بر اندام ہوا کرتا ہے۔

دیکھیے دربار رسالتؐ میں اقبالؒ اپنے آقا و مولائے یثرب سے کس رنگ سے التجا کرتا ہے:

مسلماں آں فقیرِ کج کلاہے
رمید از سینۂ او سوزِ آھے
دلش نالد، چرا نالد؟ نداند
نگاھے یا رسول اللہؐ نگاھے

(ایضاً، ص ۹۱۲)

آخری مصرعے کا وجد و کیف زبان قلم سے ظاہر کرنا دشوار ہی نہیں ناممکن بھی ہے۔
اب ہم اقبالؒ سے پہلے چند نعت گو حضرات کے کلام میں سے کچھ اشعار پیش کرتے ہیں:

بلغ العلیٰ بکمالہٖ
کشف الدجیٰ بجمالہٖ
حسنت جمیع خصالہٖ
صلوا علیہ و آلہٖ

(سعدی)

از رایت کبریا موید
سر لشکر انبیا محمدؐ (فیضی)

بر دانش ما انجم و افلاک بخندند
گر صاحب لولاک لما را نشاسیم (فیضی)

جہاں روشن است از جمالِ محمدؐ
دلم زندہ شد از وصالِ محمدؐ
دیدۂ عالم بتو روشن شود
گلخن گیتی بہ تو گلشن شود (جامی)

خاک تو خود روضۂ جانِ من است
روضہ تو جانِ جہانِ من است (نظامی گنجوی)

طینتش زینت جہان آمد
ساحتش راحت روان آمد (حکیم سنائی)

بے کساں را کس توی در ہر نفس
من نہ دارم در دو عالم جز تو کس
یک نظر سوئے من غم خوار کن
چارہ کار من بے چارہ کن
دیدۂ جاں را لقائے تو بس است
ہر دو عالم را رضائے تو بس است (عطار)

لا یمکن الثناء کما کان حقہ
بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

(حافظ)

من کہ بجان تشنۂ جوئے تو ام
خسروم اما سگ کوئے تو ام (امیر خسرو)

نسبت خود بہ سگت کردم و بس منفعلم
زانکہ نسبت بہ سگ کوئے تو شد بے ادبی (قدسی)

اور اس سلسلے کی آخری کڑی کے طور پر مولانا ظفر علی خان مرحوم کا یہ شعر ملاحظہ ہو:

دل جس سے زندہ ہے وہ تمنا تم ہی تو ہو
ہم جس میں بس رہے ہیں وہ دنیا تم ہی تو ہو

دوسرے مصرعے کی جتنی تعریف کی جائے کم ہے۔

اس سرسری خاکے سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ اقبال" اس میدان میں کسی سے پیچھے نہیں ہیں بلکہ ان کا رنگ نرالا، اعلیٰ اور ان کے پیام کی مطابقت میں بڑا قابل قدر ہے۔

رکن سوم

حُسنِ اخلاق

اقبالؒ کے ہاں تصوف کی ضرورت حصول کرامت کے لئے نہیں' بلکہ تعمیر اخلاق کے لئے ہے اور بزرگان دین کے مسلک سے اس کی تصدیق ہوتی ہے۔ (وہ فرماتے ہیں:)

''تصوف سے اگر اخلاص فی العمل مراد ہے' اور یہی مفہوم قرون اولیٰ میں اس کا لیا جاتا تھا تو کسی مسلمان کو اس پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ ہاں جب تصوف فلسفہ بننے کی کوشش کرتا ہے اور عجمی اثرات کی وجہ سے نظام عالم کے حقائق اور باری تعالیٰ کی ذات کے متعلق موشگافیاں کر کے کشفی نظریہ پیش کرتا ہے تو میری روح اس کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔''

حضرت مجدد الف ثانیؒ نے حضرت محمدؐ سے وابستگی کو دین قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک ''تصوف فقط تزکیہ اخلاق میں مدد دیتی ہے اور ایمان بالغیب ہی حق ہے' اتباع سنت ہی ارتقائے روحانی کی منزل آخر...'' (نظریہ توحید)۔

خلاف پیمبرؐ کسے رہ گزید
کہ ہرگز بمنزل نخواہد رسید

(سعدیؒ)

اگر شیخ کا مسلک نبی کریمؐ کے مسلک سے اختلاف رکھتا ہو تو اسے ترک کر دینا چاہیے۔

''مشرب پیر... حجت نمے شود دلیل از کتاب و حدیث مے باید''۔(۱)

حضرت خواجہ جنید بغدادیؒ اس منزل کی رسم و راہ کا اعلان اس طرح کرتے ہیں:

''ایں راہ کسے ناید کہ کتاب بر دست راست گرفتہ باشد و سنت مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم بر دست چپ' و در روشنائی ایں دو شمع مے رود۔ تا نہ در مناک شبہت افتد نہ در ظلمت بدعت''۔(۲)

حضرت شیخ ابوالحسن علی ھجویریؒ (داتا صاحب) روحانی ترقی کے لئے اتباع سنت کو لازمی

قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک تصوف شریعت کی پابندی کا نام ہے۔

"رکن اول از شریعت کتاب است۔ چنانچہ گفت عز من قال فیہ ایات محکمات ھن ام الکتاب، و دیگر سنت است چنانکہ گفت و ما اتکم الرسول مخذوہ وما نھکم عنہ فانتھوا و سیوم اجماع امت است چنانکہ رسول گفت علیہ السلام لا یحتجمع امتی علی الضلالتہ علیکم بالسواد الا عظم"(۳)۔

حضرت شاہ حکیم اللہ دہلوی ایک خط میں لکھتے ہیں (مکتوب نمبر ۹۵)۔

"اے برادر! در تفاوت مراتب فقرا اگر امروز خواہی کہ دریابی، بجانب شریعت او نگاہ کن کہ شریعت معیار است۔ معیار فقر بر شریعت روشن مے گردد"(۴)

"تصوف اخلاق پسندیدہ کا نام ہے"۔(۵) ابو علی

"تصوف خلق نیک کا نام ہے"۔(۶) مرتعش

حضرت شاہ کلیم اللہؒ نے اپنے مرید با صفا نظام الدین اولیا کو رموز و نکات سمجھائے۔ ان میں ایک یہ بھی تھا کہ:

"بر نہج شریعت باید رفت"۔(۷)

"آنچہ در شریعت راسخ نیست، ناقص است بلکہ طریقت و حقیقت او معلوم، کہ حقیقتے ندارد۔ مرد آن است کہ جامع باشد میان شریعت و طریقت و حقیقت..."(۸)

سہل بن عبداللہ تستریؒ فرماتے تھے "کہ جس وجد کی شہادت کتاب اللہ و سنت رسول صلعم نہ دیں، وہ باطل ہے"(۹)۔

شیخ ابوالحسن احمد حواریؒ سے منقول ہے "کہ اتباع سنت نبوی سے باہر ہو کر جو عمل کیا جائے، وہ باطل ہو گا۔"(۱۰)

لیس التصوف رسومًا ولا علومًا ولکنہ اخلاق، (کشف المحجوب) تصوف رسوم و علوم کا نام نہیں ہے بلکہ اخلاق کا نام ہے۔

○ "توحید اور اتباع سنت تصوف کا متن ہے اور کرامت و خرق عادت اس کا حاشیہ"۔ (راقم الحروف)

"بد آنکہ از جملہ ضروریات طریق سلک اعتقاد صحیح است کہ علماء اھل سنت آن را از کتاب و سنت و آثار سلف استنباط فرمودہ اند... و اگر بالفرض خلاف آں معانی مفہوم

بکشف و الهام امرے ظاہر شود آں را اعتبار نہ باید کرد۔ و از آں استعاذہ باید نمود"۔(۱۱)

(مکتوبات امام ربانی)

حواشی

۱۔ شیخ نصیرالدین چراغ دھلوی اخبار الاخیار صفحہ ۸۱۔

۲۔ شیخ عبدالحق۔

۳۔ تذکرہ اولیا صفحہ ۸۔

۴۔ کشف المحجوب صفحہ ۱۱۔

۵۔ مکتوبات کلیمی صفحہ ۷۲۔

۶۔ "کشف المحجوب صفحہ ۴۸۔

۷۔ کشف المحجوب ۴۷۔

۸۔ مکتوب ۹۵، صفحہ ۷۲ (مکتوبات کلیمی)۔

۹۔ صفحہ ۲۲ تصوف اسلام۔

۱۰۔ صفحہ ۱۷ - رسالہ قشیریہ۔

۱۱۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو راقم الحروف کی کتاب "حیات مجدد" باب "اصلاح تصوف" جس میں مکتوبات کے حوالے دے کر اس مسئلے کی وضاحت کی گئی ہے۔

کتب امدادی

۱- اقبال نامہ جلد ۱، ۲- — مرتبہ پروفیسر عطاء اللہ

۲- الغزالیؒ — شبلی نعمانیؒ

۳- اقبال — انجمن ترقی اردو

۴- اقبال کامل — عبدالسلام ندوی

۵- اردو ادب جنگ عظیم کے بعد — سید عبداللہ، ڈاکٹر

۶- اخبار الاخیار — شیخ نصیرالدین چراغ دہلوی

۷- اقبال اور اس کا پیغام — خالد و خاور

۸- اقبال کی شاعری — عبدالمالک

۹- اقبالیات کا سرسری جائزہ — قاضی احمد میاں اختر

۱۰- تصوف اسلام — مولانا عبدالماجد دریابادی

۱۱- تصوف کی حقیقت اور اس کا فلسفہ — محمد سرور، پروفیسر

۱۲- تصوف اور اردو شاعری — سید صفی حیدر، پروفیسر

۱۳- تفہیمات الٰہیہ — شاہ ولی اللہؒ

۱۴- تاریخ مشائخ چشتؒ — خلیق احمد، پروفیسر

۱۵- حضرت مجدد کا نظریہ توحید — برہان الدین احمد، ڈاکٹر

۱۶- حکمت اقبال — رشید (مرتب)

۱۷- خطبات اقبال (مجموعہ تقاریر)

۱۸- رود کوثر — شیخ محمد اکرام

۱۹- رسالہ قشیریہ — امام ابوالقاسم قشیریؒ

۲۰- سیرت اقبال — محمد طاہر فاروقی، پروفیسر

۲۱- صبغتہ اللہ — شیخ غلام احمد صاحب

۲۲- عوارف المعارف — شیخ شہاب الدین سہروردیؒ

۲۳- عرفان اقبال اور افادات نیازی — محمد بشیر مخفی

۲۴- فلسفہ فقرا — نواب سر احمد حسین نظام جنگ بہادر

۲۵۔ فوائد الفواد	شیخ نظام الدین اولیاؒ
۲۶۔ فتوح الغیب	حضرت غوث اعظمؒ
۲۷۔ فلسفہ عجم	علامہ اقبالؒ
۲۸۔ قرآن مجید و احادیث نبی کریم	
۲۹۔ کتاب اللمع	شیخ ابوالنصر سراجؒ
۳۰۔ کشف المحجوب	حضرت داتا گنج بخشؒ علی ہجویری
۳۱۔ لوائح جامی	مولانا جامیؒ
۳۲۔ مقام اقبال	اشفاق حسین
۳۳۔ ملفوضات اقبال (مجموعہ مضامین)	
۳۴۔ منطق الطیر	فرید الدین عطارؒ
۳۵۔ مکتوبات کلیمی	شاہ کلیم اللہ دہلویؒ
۳۶۔ مکتوبات امام ربانی (فارسی نسخہ)	
۳۷۔ نیرنگ خیال (اقبال نمبر ۱۹۳۲ء)	
۳۸۔ نئی قدریں	ممتاز حسین
۳۹۔ ھمعات	شاہ ولی اللہؒ
۴۰۔ تذکرۃ الاولیاء	
۴۱۔ بھگوت گیتا (ملفوظات شری کرشن جی)	مترجم شانتی رام
۴۲۔ Iqbal's Educational Philosophy	خواجہ غلام السیدین
۴۳۔ Iqbal His Art & Thought	عبدالواحد
۴۴۔ The Poet of the East	عبداللہ انور بیگ
۴۵۔ A Study in Iqbal's Philosophy	بشیر احمد ڈار
۴۶۔ The Secrets of the Self	(ترجمہ اسرار) نکلسن، پروفیسر
۴۷۔ تصانیف اقبال، بالخصوص	
الف۔ ازمغان حجاز	۱۹۳۸ء
ب۔ اسرار و رموز	۱۹۱۸ء
۴۸۔ Six Lectures on the re-Construction of Relegious Thought in Islam.	علامہ اقبال